This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

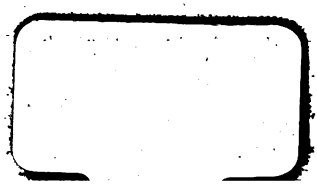
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BM1
M32
V.10
1883



Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.

Zehnter Jahrgang.

1883.

Erstes Quartalheft.

Berlin.

J. Gorzelanczyk & Co.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

OCT 29 1986

Inhalt

des ersten Quartalheftes.

Abhandlungen:

Seite

Das stellvertretende Sühne-Leiden und die Exegese der Jesaianischen Weissagung von Dr. W. Feilchenfeld 1

Christliche Gutachten über die jüdische Liturgie und den Traktat Aboda Sara von Dr. M. Horovitz 20

Eine sonderbare Censuränderung in Ibn Esra's Pentateuch-Kommentar von Dr. Bacher 28

Notiz von L. Landshuth 29

Recensionen 30

Bibliographie 42

☞ Diesem Hefte liegt die erste Lieferung des Omar tob bei. ☜

Das ſtellvertretende Sühne-Leiden und die Exegeſe der Jeſaianiſchen Weisſagung

Cap. 52, 13—15 und Cap. 53

von

Dr. W. Feilchenfeld.

„Der Prophet Ezechiel hat (Kap. 18 V. 20) niedergeſchrieben: Ein Sohn ſoll nicht tragen die Schuld des Vaters, und ein Vater nicht die Schuld ſeines Sohnes. — Soviel weniger trägt Einer die Schuld eines fremden Mannes, und noch weniger ein Volk die Schuld eines fremden Volkes. Was bedeuten alſo die Stellen: „unſere Krankheit hat er (es) getragen; — erſchlagen wegen unſerer Miſſethaten; — durch ſeine Wunde wird uns Heilung"? — Wenn Jirmijah in den Klageliedern (5, 7) ausruft: „Unſere Väter haben geſündigt und ſind nicht mehr, ihre Verſchuldungen tragen wir," ſo entſpricht das dem Worte der Torah (Exod. 20, 5), nach welchem der Herr der Väter Schuld an Kindern ahndet, d. h. wenn dieſe der Väter Thun fortſetzen u. ſ. w. — Hier aber werden nur die anderen Völker redend eingeführt. *Iſrael trägt nicht die Sünden der Völker, ſondern die Völker werden ſolche Anſicht haben*, wenn ſie in der Zeit des Heiles unſeres Glaubens Wahrheit, die Unwahrheit des ihrigen erkennen werden u. ſ. w., dann werden ſie *ihrer Anſicht gemäß* ſagen: Das Leiden Iſraels war nicht Folge ſeiner eigenen Verſchuldung, ſondern Krankheit und Schmerzen, die verdientermaßen uns hätten treffen ſollen, — ſie wurden davon betroffen: ſie ſind für uns ein Sühnopfer geworden. Obgleich wir das Volk während der Dauer ſeiner Verbannungszeit von Gott geſtraft und für eigene Sünden gezüchtigt wähnten, jetzt erkennen wir, daß dies nicht ſein, ſondern unſer Verſchulden geweſen u. ſ. w."

So urtheilt ein unbefangener und hervorragend gründlicher Exeget, R. David Kimchi, über den Gedanken der „stellvertretenden Sühne", welchen man in unserem Propheten-Abschnitte (Kap. 53) verkörpert zu sehen gewohnt ist. —

Wünsche (die Leiden des Messias, Leipzig 1870) zählt in unserem Abschnitte zwölf Stellen, in welchen dieser Gedanke Ausdruck finde, Nägelsbach (Kommentar) hebt die „eminente Bedeutung" hervor, welche der Prophet demselben beilege, wie „er nicht aufhören könne, diese wunderbare Erweisung selbstverleugnender Liebe des Gottesknechtes den Menschen zu rühmen". — Ob die Exegeten in dem Gottesknechte einen einzelnen Mann (den Messias), ob sie das ganze Volk Israel, oder den „besseren Theil" desselben, oder den Prophetenstand erkennen: von der stellvertretenden Sühne können sie insgesammt nicht loskommen. Diejenigen, welche den Gedanken als einen dem Judenthume und dessen heiligen Schriften fremden und widersprechenden erkennen, — auch der geistreiche Luzatto kommt nicht über Kimchis Rechtfertigung hinaus, durch welche den „fremden Völkern" zugemuthet wird, künftig einmal Israels Leiden also zu deuten.

Heben wir es noch einmal hervor, daß im ganzen A. T. außerhalb unseres Abschnittes die Lehre von der einem Menschen oder einem Volke zur Sühne für Andere auferlegten Buße nicht nachweisbar sein dürfte. Denn in der von Kimchi aus den Zehngeboten citirten Stelle ist nur von einem Fluche der Abstammung und Erziehung die Rede, welchen die Kinder zu tragen haben oder vielmehr zu sühnen berufen sind. — Jes. Kap. 43, 3 will zwar der Herr Mizrajim und andere Völker als כֹּפֶר für Israel hingeben. Aber dies Wort bedeutet doch nur ein Lösegeld, eine der welterobernden Macht (Cyrus) für Israels Befreiung zugewandte Entschädigung. — Wenn endlich am Anfange des Cap. 57 unser Prophet daran mahnt, daß „wegen eines Uebels der Gerechte weggeholt werde", so denkt er entweder an drohendes äußeres Unheil, welchem der Gerechte durch frühzeitiges Sterben entzogen, oder von des Volkes Bosheit, welche durch den Verlust des Gerechten bestraft werden soll.

Aber auch in unserem Abschnitte kann bei sorgsamer Interpretation von einer stellvertretenden Sühne über-

all nicht die Rede sein, schon darum nicht, weil gerade in diesem Kapitel verkündet wird, das Leiden des Gottesknechtes werde als ein nicht zur Sühne für begangenes Unrecht erduldetes anerkannt werden. Im vierten Verse bekennen die Könige und Völker: wir glaubten, er wäre von Gott geplagt, geschlagen und gedehmütigt; aber u. s. w. . . — Danach hat ihr Irrthum nicht darin bestanden, daß sie meinten, der Gottesknecht litte um eigener Sünden willen Strafe, sondern in dem Glauben, daß er überhaupt von Gott heimgesucht würde. Nicht Gott hat ihn geplagt, das ist der richtige Sinn der Verse, sondern der Menschen Bosheit allein hat sein Leiden verursacht.*)

Solches ist in sämmtlichen zwölf Stellen unseres Kapitels, welche irrthümlich als Beweise für das Sühneleiden angeführt werden, deutlich ausgesprochen, wenn wir sie im Lichte dieser richtigen Auffassung betrachten:

1) u. 2) V. 4, a: „Unsere Krankheit hat er getragen, unsere Schmerzen erduldet" deutet, wie es ja sprachlich zulässig, auf von „uns" ihm verursachte Krankheit, von „uns" ihm bereitete Schmerzen. Allerdings kann wegen der „Genesung", welche die Redenden laut des folgenden Verses (vgl. weiter dessen Exegese) „in der Gesellschaft des Gottesknechtes finden sollten", nicht davon abgesehen werden, daß auch Jene krank waren, nämlich moralisch ungesund. Aber diese sittliche Verderbtheit hat zugleich sein (des Knechtes) äußeres Siechthum verursacht. Diesen anmuthigen Doppelsinn hat der Ausdruck „unsere Krankheit", während „unsere Schmerzen" auf „uns", die ihn von Gottes Hand gezüchtigt glaubten, nur als die Urheber der Schmerzen hinweist. —

3) u. 4) V. 5 a: „Er war durchbohrt durch unsere Sünden, niedergedrückt durch unsere Verschuldungen". Hier wird auch nur von Sünden geredet, welche bei des Gottesknechtes Heimsuchungen

*) Von der sonst ja der prophetischen Weltanschauung entsprechenden Lehre, daß Israel auch in den von Menschen verursachten Leiden für seine Versündigung Strafe erhalte, ist hier absichtlich abgesehn, weil die Völker künftig an dem „erhöhten" Gottesknechte so viele Vorzüge und Tugenden entdecken werden, daß sie nicht an seine, nur an ihre eigenen während der früheren Zeiten begangenen Sünden denken werden. —

begangen wurden, nicht von solchen, die durch sein Leiden gesühnt werden sollten. —

5) V. 5b: „Unsere Heileszüchtigung war auf ihm". Wollten wir auch die Richtigkeit dieser üblichen Worterklärung zugeben, so wäre der Sinn der Stelle doch nur ein Bekenntniß, daß die Leiden des Knechtes, wenn sie uns getroffen hätten, ein heilsames Zuchtmittel zur Bändigung unserer Gewaltthätigkeit gewesen wären. Doch wenden wir uns zunächst zu dem letzten Versgliede, das auch von den Auslegern mißverstanden worden, von dessen richtiger Deutung aber zugleich das Verständniß des vorhergehenden abhängig ist:

6) „Durch seine Wunde (oder: Strieme) ist uns Heilung geworden". So übersetzt man gewöhnlich נרפא לנו בַּחֲבֻרָתוֹ. Aber zunächst wird רפא zwar Num. 12, 13. Hos. 7, 1 und sonst bisweilen im Kal mit dem Dativ verbunden, niemals aber im Niphal. Daher ist נרפא hier gewiß nicht Particip Niphal, sondern Futurum Kal. — Außerdem hat das ב in dem noch zumeist plene geschriebenen W. חבורה, wenn es „Strieme" bedeutet, immer Dagesch. Darum muß man sich entschließen, das Wort in unserer Stelle, wie in der Mischnah (z. B. Pesachim 7, 13) für gleichbedeutend mit חֲבֻרָה (Hiob 34, 8) zu nehmen und „Genossenschaft, Gesellschaft" zu übertragen. — Billigt man diese veränderte Deutung, so gewinnt man im vorigen Versgliede anstatt der Heileszüchtigung sinnreicher eine Heileserziehung, welche dem Gottesknechte oblag, die er durch das Beispiel und Vorbild seines gottgefälligen Wandels vollbringen sollte. Die richtige Uebersetzung der Stelle lautet alsdann: Unsere Heileserziehung lag ihm ob, durch seine Genossenschaft (durch den Verkehr mit ihm) sollten wir uns Genesung schaffen (von sittlichen Schäden, die uns anhafteten).

7) V. 6b: „Gott ließ ihn unser Aller Verschuldung treffen," und

8) V. 8b: „Durch meines Volkes Verbrechen ward ihm Plage". In beiden Stellen wird wieder des Knechtes Leiden nur als Folge, d. h. als Wirkung menschlicher Bosheit angesehen. —

9) V. 10: „Wenn du seine Seele (Person) zu einem Schuld-

opfer macheſt". Dieſe Ueberſetzung, die ſich bei manchen Erklärern (z. B. Hitzig und Nägelsbach) findet, iſt wohl richtiger, als die von alten (Raſchi, Kimchi u. A.) und neueren Erkll. (Geſenius, Knobel u. A.) gegebene Deutung: Wenn ſeine Seele ſich als Schuldopfer hingeben wird. Denn hierbei wäre die Bezeichnung des Gottesknechtes durch „ſeine Seele" ebenſo anſtößig, wie der kaum zu rechtfertigende abſolute Gebrauch von אָשָׁם שׂוּם ohne weitere Angabe des Zuopfernden und wie der reflexive Gebrauch von שׂוּם im Kal. — Aber während die zuerſt genannten Erklärer ganz außerhalb jeden Zuſammenhanges Gott für das angeredete Subject von תָּשִׂים nehmen, iſt dieſes vielmehr in jedem der ſich gegenſeitig anredenden Völker zu ſuchen. — Zum richtigen Verſtändniſſe unſerer Stelle ſind die Stellen Jerem. 2, 3 und Jeſ. 66, 20 heranzuziehen. Aus erſterer iſt zu erſehen, daß Iſrael Gottes Heiligthum ſei und Alle, die es verzehren, eine Verſchuldung (אָשָׁם) an Heiligem begehen. Solche Verſchuldung zu ſühnen, müſſen die Sünder nach der Geſetzesbeſtimmung Levit. 5, 15. 16 außer einem thieriſchen Schuldopfer zunächſt und zuerſt das Verzehrte, den angerichteten Schaden erſetzen. Die Erſatzleiſtung iſt die Vorbedingung jeder Sühne, jeder erſtrebten Vergebung. Solchen Erſatz zu leiſten und ſich für die an dem Gottesknechte verübten Gewaltthätigkeiten Verzeihung zu erwirken, ſollen auch die Völker den Mißhandelten wiederherſtellen und ſeinem Herrn und Eigenthümer zurückbringen. Wie Jeſai. 66, 20 verheißen wird, die Völker werden Gott ſein Volk Iſrael als eine מִנְחָה, als eine Huldigungsgabe zuführen, ſo werden ſie laut unſerer Stelle einander auffordern, dieſelbe Wiederherſtellung des Gottesknechtes als Schuldopfer, als ſühnende Erſtattung eines am Heiligen begangenen Raubes zu vollbringen. Wenn ſolche Erſatzleiſtung ſtattfinde, beſagt der Nachſatz, werde ſie nicht vergeblich und bedeutungslos ſein; denn Iſrael habe noch ſoviel unverbrauchte Lebenskraft in ſich, daß es noch lange Zeit, viele Geſchlechter hindurch als Volk fortdauern und die ihm von Gott verliehene Aufgabe erfüllen könne (im Gegenſatze zu den Vv. 3 u. 4, laut deren es früher ein gottverlaſſenes, dem Untergange anheimfallendes Volk zu ſein ſchien). —

10), 11) und 12): 11b: Ihre Sünden wird er dulden; 12a: Mit Verbrechern ward er gezählt, und 12b: Die Sünde Vieler hat er getragen. — Auch in diesen 3 letzten von Wünsche citirten Belegstellen ist von einem sühnenden Leiden durchaus keine Rede. Der Gottesknecht, heißt es nur, wird die Verschuldung „der Anderen", wie er sie zur Zeit, da die Frevelthaten an ihm verübt wurden, getragen hat, auch ferner in der Erinnerung tragen, ohne Bestrafung der Uebelthäter zu fordern, und er wird sogar für die Frevler beten, denen er, während er sein Leben preisgab, (fälschlich) beigezählt wurde.

Bezüglich der Frage, ob unter dem Gottesknechte ein einzelner Mensch, (der Messias) oder eine Gesammtheit zu verstehen sei, haben wir uns oben bei der Interpretation einzelner Stellen bereits stillschweigend für das Letztere entschieden. Doch möge hier Einiges zur Begründung der Ansicht nachgetragen werden:

Wir wollen die Pluralendung in לָמוֹ (V. 8) nicht als Beweis anführen. Denn Ewald (Gramm. §. 421, 1, Anm.) und Delitzsch (Kommentar zu Psalm 11, 7) behaupten wohl mit Recht, daß die Endung מוֹ bisweilen für den Singular stehen könne, obgleich mehrere bei Delitzsch angeführte Beispiele z. B. Deut. 33, 2 dies nicht erweisen.

Wichtiger ist in V. 5 die Stellung des W. מרכא nach מחלל, welches letztere doch wohl wie C. 51, 9 durchbohrt bedeutet. Kann man nun von einem Individuum aussagen, es sei durchbohrt, erschlagen und gedehmütigt worden? Der Einwand einer vom Höheren zum Geringeren sinkenden Darstellung ist nur zu beseitigen, indem man annimmt, daß die beiden Ausdrücke sich auf verschiedene Individuen beziehen: Das Volk ist durch unsere Verbrechen erschlagen und durch unsere Verschuldungen erniedrigt worden, indem wir diejenigen, welche nicht erschlagen worden, erniedrigt haben.

Die größte Schwierigkeit bereitet den Vertretern der entgegengesetzten Ansicht die Pluralform des בְּמֹתָיו in V. 9. Denn ein Individuum stirbt nur einmal. Mit Unrecht beruft

man sich auf Ezech. C. 28, 10 (vgl. das. V. 8), wo die Mehrzahl מתי auf die Todesqualen eines langsam Sterbenden hinweise. Denn abgesehen davon, daß die dem Fürsten von Zor dort angedrohten „Tode" an seinem Volke sich vollziehend gedacht werden können, wird auf die Todesqualen doch nur bei der Schilderung des Todes hingewiesen werden dürfen. In unserer Stelle aber wird nicht mehr vom Sterben, sondern von dem Begräbnisse des Gottesknechtes geredet, und eine Erinnerung an die vorher erduldeten Todesqualen wäre unpassend, überdies wegen der vorgesetzten Präposition ב ganz unmöglich, da er doch nicht während der Todesqualen begraben worden ist.

Die von J. Esra, Gesen., Luzatto u. A. vorgeschlagene Ableitung des Wortes von בָּמָה und die Erklärung desselben durch „seine Grabdenkmäler" müssen wohl an der nicht zu rechtfertigenden Form (Ausstoßung des Kamez unter dem ersten Buchstaben) und an der Unerweislichkeit der Bedeutung scheitern. Uebrigens ist bei „Grabdenkmälern" selbstverständlich auch nur an Viele, an eine Gesammtheit zu denken. Aber alsdann kann man auch das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung belassen und von der Annahme ausgehen, durch den ungewöhnlichen Plural מֹתָיו solle die häufige Einkehr des Todes, das Sterben vieler Individuen der als Gottesknecht bezeichneten Gesammtheit hervorgehoben werden. Man kann auch mit Kimchi an die verschiedenen, mannigfachen Todesarten denken, welche die Kinder des Gottesvolkes von Seiten ihrer Peiniger zu erdulden hatten, und auch daran, daß Jene zumeist wegen ihres reichen Besitzes, wegen ihrer Wohlhabenheit der gewaltthätigen Habgier zum Opfer fielen. Aber unzureichend erscheint seine Deutung der ganzen Vershälfte ויתן את רשעים קברו ואת עשיר במתיו: Er (oder: man) setzte bei Frevlern sein Grab und bei Reichen bei seinen Todesqualen. Denn wiederum hat das Begräbniß mit den Todesqualen nichts zu schaffen. Alsdann ist die Einzahl עשיר als Parallele der Mehrzahl רשעים auffallend, und der Zusatz „bei seinen Toden" am Schlusse des Satzes lästig nachschleppend. Dazu wäre ja auch der Gottesknecht in Wahrheit nicht unter Reichen begraben, sondern man hätte sich nur seine Gräber ideell unter Reichen zu

denken, weil auch seine Kinder um ihres Reichthums willen erschlagen worden.

Darum ist es wohl richtiger, das במתיו auf das unmittelbar vorhergehende עשיר zu beziehen. Die Peiniger des Gottesknechtes sind durch „seine Tode", durch die an ihm verübten Mordthaten reich geworden. Diesen aber hat Gott erniedrigt, indem er ihn in der Verbannung sterben und begraben werden ließ, unter Frevlern, nämlich unter Solchen, die sich durch die Ermordung seiner Kinder bereichert haben". — Diese Parallelisirung enthält eine außerordentlich wirksame Selbstanklage der Völker. Die Einzahl des Wortes עשיר rechtfertigt sich durch die Hinweisung darauf, daß gewöhnlich ein ganzes Volk sich durch die an dem Gottesknechte verübten Mordthaten bereichert hat. — Als Subject zu ויתן ist der am Anfange des folgenden Verses stehende Gottesname leicht herüberzunehmen.

* * *

Welche Gesammmtheit nun ist hier in dem Gottesknechte personificirt? Nach Knobel die der wahren Gottesverehrer, nach Gesenius und Umbreit der Prophetenstand. Aber für beide fehlt es an Beispielen derartiger Personification, während solche für das gesammte Israel leicht nachweisbar ist, z. B. bei unserem Propheten C. 41, 8; 44, 1.

Ueberdies ist unser Abschnitt, wenn er auf Israel bezogen wird, ohne Schwierigkeit in den Zusammenhang der prophetischen Reden einzureihen. War doch in dem letzten Verse des vorhergehenden Abschnitts noch die ehrenvolle Wiederherstellung Israels verkündet: „Nicht in Eilfertigkeit sollt ihr ausziehen und nicht im Fluchtschritte gehen; denn vor euch her geht Ad., und der euch folgt, ist der Gott Israels". Daran schließt sich passend die Verkündigung von der außerordentlichen Erhöhung des Gottesknechtes und von dem wunderbaren Eindrucke, welchen dieselbe auf die anderen Völker üben werde. Im Beginne des Kap. 54 erinnert nachher sogleich die Verheißung von „den Kindern der Verödeten" בְּנֵי שׁוֹמֵמָה, die zahlreich sein werden, an die C. 53, 10 dem langlebigen Gottesknechte verheißene Nachkommenschaft, auch an das frühere „Erstarren Vieler" über ihn שׁממו עליך רבים in C. 52, 14.

Die abweichende Färbung, welche unser Abschnitt zeigt, ist daraus zu erklären, daß die Rede zumeist als Reflexion einer späten Zeit erscheint und als solche den anderen Völkern in den Mund gelegt wird.

Das geläuterte Bewußtsein lehrt diese anders über Israels Leidenszeit, über dessen Verdienste und über ihr eigenes früheres Verhalten urtheilen. An Ausdrücken gerührt mitleidiger Theilnahme für Israels Leiden fehlt es unserem Propheten auch sonst nicht. Vgl. Cap. 49, 14 ff.; 51, 17 ff. —

Personificirt wird das Volk in dem ganzen Abschnitte, weil nicht alle Individuen die Theilnahme verdienen, welche in dem geschichtlichen Rückblicke für die Gesammtheit kundgegeben werden soll. Daß aber zu der Personification das Bild des Gottesknechtes und nicht, wie z. B. im folgenden Abschnitte, das einer Frau, der Tochter Zions gewählt worden ist, soll die frühere Erniedrigung des Volkes in ein helleres Licht setzen. Denn von einer Frau erschiene es nicht so bewundernswerth, wenn gesagt wäre, daß sie, „wie ein vor den Scheerern verstummtes Lamm" sich drängen und peinigen ließ. —

* * *

Nun noch ein paar Anmerkungen zur Erklärung einiger schwierigen, für das Verständniß des Abschnittes besonders wichtigen Stellen:

C. 52, 14 כן משחת וגו׳. Dieser Vers-theil, welcher den Auslegern viele Schwierigkeiten macht, ist als der drastische Schlußsatz der früher über Israels Verkommenheit sich entsetzenden und in der Unterhaltung ihr Entsetzen kundgebenden „Vielen" anzusehen. Dann braucht כן nicht die von manchen Erklärern bestrittene Bedeutung „so sehr" zu haben. Die frommen Seelen haben sich eben über diese entsetzliche Verkommenheit ausgesprochen und ihren Abscheu durch Anführung einzelner Züge in Israels Erscheinung begründet. Die Schilderung schloß dann mit „So verkommen u. s. w.". — Dies fromme Entsetzen giebt nun dem Propheten Anlaß, im folgenden Verse im Namen Gottes dies „So" aufzunehmen, welches ohnehin durch das „wie" im Anfange des Verses gefordert wird, und damit die künftige Bewunderung der durch Israels Schicksalswechsel überraschten Völker einzuleiten. — משחת מאיש bedeutet nicht (Knobel, Nägelsbach) von Menschen weg, zum Un-

menschlichen entartet, sondern: mehr als irgend Einer, vor Jedermann entartet, vgl. z. B. 44, 11 מאדם ה' חרשים. Der status Constr. in dem ersten Worte, wenn es ein solcher ist, rechtfertigt sich durch die enge Verbindung mit dem folgenden Worte, wie z. B. C. 9, 2.

Das. V. 15. Bei dem ungewöhnlichen Gebrauche des Wortes יַזֶּה „auffahren machen" ist an C. 17, 12. 13 zu denken, wo das Entsetzen der Völker mit dem Toben mächtiger Gewässer, großer Meere verglichen wird. Hier, wo es nur Verwunderung gilt, genügt das „Aufsprützen". Dabei erinnert Kimchi mit Recht an die Bezeichnung der Rede durch „Träufeln" in Michah 2, 6. 11; er hätte aber auch an Deuter. 32, 2 erinnern können. — Bezeichnend ist, daß die Worte der Bewunderung den Völkern in den Mund gelegt werden, während die Könige vor Verwunderung den Mund schließen.

C. 53, 1. Vgl. die spätere Bemerkung zu V. 10. —

V. 3. חָדַל אִישִׁים erklären Manche (Michaelis u. A.): der verkommenste unter den Menschen, Andere (Delitzsch, Knobel u. A.): von Menschen verlassen. Beide Auslegungen werden schon bei Kimchi erwähnt. Letztere Erklärung wäre (analog שׁק ,תנור ,ילוד אשה u. A.) nur dann zulässig, wenn חדל mit dem Accusativ verbunden würde, während es doch in Wahrheit (vgl. Cap. 2, 22) die Präposition מן nach sich fordert. — Für die Verbindung eines Adjectivs mit darauffolgendem Vielheitsbegriffe zur Bezeichnung eines Superlativs giebt es zwar genug Analogieen (Ewald Gr. §. 501). Aber wenn חָדַל auch Ps. 39, 5 vergänglich bedeutet, und der Begriff anscheinend einer Steigerung fähig ist, so bleibt doch der Gebrauch des seltneren Wortes אִישִׁים (für אֲנָשִׁים) unerklärt, welches an den beiden anderen Stellen Ps. 141, 4 und Spr. 8, 4, wie Delitzsch richtig erkannt hat, wahrscheinlich vornehme, hochstehende Leute bedeutet. Warum soll der Gottesknecht gerade als der Vergänglichste unter den Vornehmen bezeichnet werden? — Nicht minder bedenklich ist die Erklärung „aufhörend ein Mann zu sein" bei J. Esra und Nägelsbach. — Aber חדל steht in 3 Stellen (Richter C. 9, 11. 13 und Hiob 3, 16), auch mit dem Accusativ verbunden, in der Bedeutung „verlieren", eigentlich: aufhören Etwas hervorzubringen, zu haben. Diese Bedeutung dürfte es auch an unserer

Stelle haben. ח"א bedeutet: der (vornehmen) Männer verlustig, sie entbehrend, arm an Männern. Damit haben wir eine Begründung für das vorhergehende נִבְזֶה: Israel war verachtet, weil es arm an großen Männern erschien, wie es im Anfange des folgenden Kapitels als „Unfruchtbare, die nicht geboren hat", bezeichnet wird.

Da das Niphal von ידע an 2 Stellen (Jerem. 31, 19 und Spr. 10, 9 entsprechend dem Hiphil (Richter 8, 16) gezüchtigt, eigentlich: zur Einsicht gebracht werden bedeutet, so kann auch das passive Particip des Kal eine gleiche Bedeutung haben, und יודע חלי durch „von Krankheit heimgesucht" erklärt werden. —

Das nachfolgende Versglied וכמסתר פנים ממנו erklären Kimchi, Gesen., Luzat. u. A., מסתר als ein verändertes Particip Hiphil deutend: wie Einer, von dem Jeder das Angesicht abwendet. Aber abgesehen von der gedachten Formveränderung erscheint das כ comparationis unpassend, und die ganze Phrase zweideutig, da sie auch (nach Hengstenberg) bedeuten kann: wie Einer, der vor uns das Antlitz verhüllt. Der Einwand bezüglich der ungeeigneten Vergleichungspartikel trifft natürlich auch die letztere Erklärung. Uebrigens hat schon Hahn erkannt, daß מן הסתיר פנים, auf Personen bezogen, durchweg von dem Abwenden des göttlichen Antlitzes, als Ausdruck des göttlichen Zornes gebraucht werde. Stände hier das Part. Niph. וכמסתיר, so könnte man analog C. 59, 2 an die scheinbare Sündhaftigkeit des Gottesknechtes denken, durch welche er das Antlitz Gottes von sich abwendet und in Elend geräth. Aber man kann wenigstens mit Nägelsbach das Wort analog מַפְתֵּחַ, מַרְפֵּא, מַחֲבֵא als Substantiv fassen und die Phrase erklären: als ob ein Abwenden des göttlichen Antlitzes von ihm stattfände, als ob G. ihm Seine Gnade entzogen hätte. — Die Vergleichung braucht sich bekanntlich im Hebräischen nicht dem grammatischen Satzgefüge genau zu accomodiren. —

Das nachfolgende נִבְזֶה wäre lästige Wiederholung des Versanfanges, wenn wir nicht darin die erste Person des (hier aoristisch gebrauchten) Futuri erkennen. Hierdurch aber gewinnen wir ein leichtes und leicht verständliches Wortspiel. Das Suffix in ולא חשבנוהו könnte sich auf den Gottesknecht beziehen: Wir haben

ihn für Nichts geachtet. Damit wäre das Resultat der Schilderung gezogen. Richtiger aber bezieht man das Suffix auf die Thätigkeit des Verachtens selbst: Wir zeigten Verachtung und haben es für Nichts gehalten, d. h. unbedenklich thaten wir es. Bei der letztern Auffassung erscheint der Wechsel der Zeiten besser gerechtfertigt.

V. 4. Vgl. oben S. 3. Unsere Krankheit, d. h. unsere sittliche Verderbtheit hat er nur getragen; ohne an derselben theilzunehmen, hat er ihre Wirkungen getragen, indem er unsere, d. h. die durch unsere Gewaltthätigkeit ihm bereiteten Schmerzen erduldete.

V. 5 ff. vgl. oben S. 4.

V. 8. Das erste Versglied ist hypothetisch aufzufassen: er wird aus Beschränkung und Anfechtung weggeholt, entnommen, und wer denkt u. s. w.? d. h. wenn er — entnommen wird, wer u. s. w.? לָקַח kann passend als Particip aufgefaßt werden, obgleich auch ein Präteritum (in Pausalform) nicht unpassend wäre. Bei לקח ist an Genes. 5, 24 und Psalm 49, 16 zu denken: Gott hat ihn zu sich genommen. — Zu עֹצֶר vgl. Ps. 107, 39, zu מִשְׁפָּט Ps. 109, 31 u. a. St. Ersteres deutet auf die regelmäßigen Einschränkungen, Ausschließungen, letzteres auf die zeitweiligen Anfechtungen, welche der Gottesknecht über sich ergehen lassen mußte; — ersteres entspricht dem נִגְעַ, letzteres dem נגש im vorigen Verse. — דּוֹר bedeutet, wie C. 38, 12 und Ps. 49, 20, die Zeit des Erdenlebens sammt allem während derselben Erlebten. — Selbst wenn er aus der Noth seines Erdenlebens erlöst wurde, pflegte Niemand darüber nachzudenken, daß er (mit Unrecht) von dem Lande Lebender abgeschnitten, ausgeschieden gewesen, durch die Verbrechen meines Volkes, meiner Leute ihm Plage zutheil geworden sei. Vor חיים ist absichtlich der Artikel weggelassen, um anzudeuten, daß er nicht von diesem und jenem, sondern von jedem Lebenskreise ausgeschlossen war. Das entspricht dem עצר, während משפט uud נגע sich decken. Daß עם nicht gerade ein Volk bedeutet, sondern Angehörige, ist aus der Phrase „zu seinen Völkern eingeholt werden“ und anderen Stellen, z. B. Richter 5, 14, zu erweisen.

V. 9. Vgl. oben S. 3.

V. 10. Schwierig sind hier schon die vier ersten Worte des Verses: die ungewöhnliche Form הֶחֱלָה f. הֶחֱלָה oder, wie Hitzig will, für הֶחֱלִי (er wollte, daß die Krankheit ihn zerschlage), alsdann die ungewöhnliche Anwendung von חָפֵץ für לְמַעַן, ferner (bei der sonst üblichen Auffassung) das Fehlen des zu החלי gehörenden Objects, endlich die Incongruenz dieser Vershälfte mit der anderen. Luzzatto erklärt, um einigen dieser Schwierigkeiten zu entgehen: Gott will, daß Sein Zerschlagener, den er krank gemacht, wenn Du u. s. w., lange lebe und Nachkommen sehe. Von dieser nicht minder geschraubten Erklärung ist wenigstens das anzunehmen, daß der Vers רַכְּאוֹ hier nicht Infinitiv Piel sei, sondern das Adjectiv רַכָּא mit Suffix, allerdings mit Ausstoßung eines Kamez unter dem zweiten Stammbuchstaben. — חפץ ist entweder in der durch C. 42, 21 wohl gesicherten absoluten Bedeutung „wohlwollend, gnadenreich" zu nehmen, indem man רכאו als Object auf החלי bezieht, oder besser in der Bedeutung „verlangen" mit Beziehung auf רכאו als Object. Denn das Zeitwort hat allerdings den Gegenstand des Verlangens im Accusativ nach sich (vgl. C. 58, 2, Ps. 40, 7 u. a. St.), obgleich es in der Bedeutung „Wohlgefallen haben" die Präposition ב fordert. — החלי endlich sollte man wegen der seltsamen Form nicht von חלה, krank sein ableiten, sondern mit חִלָּה פנים, besänftigen (Exod. 32, 11 u. oft) combiniren. Das Hiphil bedeutet dann: besänftigen lassen, besänftigt lehren. Es ist an Psalm 45, 13 במנחה פניך יחלו zu denken, auch an Genes. 32, 21. Denn auch hier soll, wie die zweite Vershälfte oben (S. 5) erklärt worden, Gott durch eine Opfergabe, durch die Rückgabe des ihm geraubten Volkes, und dieses selbst durch seine Wiederherstellung besänftigt, versöhnt werden. Der Zusatz פנים dürfte weggelassen sein, weil vorläufig unbestimmt bleiben kann, ob Gott oder Israel versöhnt werden solle. Die seltenere Form החלי aber scheint darum gewählt, damit die hier falsche Deutung des Wortes durch „krank machen" verhütet, und durch den Anklang an die Wunsch- und Gebetformel אַחֲלַי (vgl. Ps. 119, 5) die sonst allerdings ferner liegende Bedeutung besänftigen, beten lehren dem Verständnisse

näher gebracht werde. Die zweite Vershälfte giebt den Inhalt der (gedachten) göttlichen Belehrung, den Sinn des ganzen Verses: Da Gott nach Seinem Gedemüthigten Verlangen hat, lehrt Er Ihn besänftigen: wenn Du seine Person zum Schuldopfer machen (als solches zurückerstatten) willst, so kann er u. s. w.

Hierdurch erst gewinnen wir für das schwierige לשמועתנו in V. 1 das rechte Verständniß. Manche Auslegungen lassen den ganzen Vers von den Propheten gesprochen sein, weil das Wort שמועה C. 28, 9 und Obad. 1, 1 wie in der Parallelstelle Jerem. 49, 14 (von Gott Gehörtes) eine prophetische Offenbarung bedeutet. Aber selbst, wer mit Knobel und Anderen den Prophetenstand für den Gottesknecht nimmt, sollte anerkennen, daß dies ganze Kapitel, oder mindestens die ersten Verse desselben, den Heiden in den Mund gelegt sei. Darauf deutet schon das Wort התבננו am Schlusse des vorigen Kapitels: das Nachfolgende ist das zum Ausdruck kommende Ergebniß ihres Nachdenkens. Aber welche Offenbarung haben die heidnischen Völker gehabt? Die bereits stattgehabte wunderbare Wiederherstellung Israels, bemerkt Luzzatto richtig, werden sie, wie am Ende des vorigen Kapitels deutlich gesagt ist, mit eigenen Augen sehen, und nicht nur von Anderen darüber berichten hören. Das kann also ihre שמועה nicht sein. Raschi und Andere erklären: Wer hätte es uns geglaubt, wenn wir es gehört hätten. Das ist gezwungen, wenn auch nicht in dem Maaße, wie Luzatto's, „wenn man es von uns gehört hätte." Der Wahrheit näher kommt Kimchi mit seiner Erklärung: Wer hat der (natürlich zunächst an Israel ergangenen) Offenbarung Glauben geschenkt, welche wir indirect, gelegentlich aus dem Munde der Propheten oder von Anderen gehört haben. Aber nach unserer obigen Deutung des V. 10 werden die Völker, wenn des Gottesknechtes Leidenszeit zu Ende geht, unter Hinweisung auf dessen Lebensfähigkeit und glänzende Zukunft direct von Gott aufgefordert, durch seine Wiederherstellung das an ihm begangene Unrecht zu sühnen. Daß der Herr solche Aufforderung an die Völker werde ergehen lassen, ist oben Cap. 49, 22 ff. und auch in früheren Versen desselben Kapitels deutlich vorhergesagt. Auch beruft sich ja Cyrus in seiner an die Juden erlassenen Proclama-

tion (Anfang des Buches Esra und Ende der Chronik) auf solchen von Gott erhaltenen Befehl. Auch die Verse von 10b bis zum Ende des Kapitels enthalten eine solche שמועה, und auf diese Offenbarung werden die Völker nach der Erfüllung, nach erfolgter Wiederherstellung Israels Bezug nehmend, fragen: Wer hat unserer Offenbarung Glauben geschenkt? Das ואשר לא שמעו am Schlusse des vorigen Kapitels ist nicht in Widerspruch mit dieser שמועה, da es nur besagt, daß sie vor der jetzigen Offenbarung von einem derartig auffallenden Schicksalswechsel niemals gehört hatten, vgl. C. 64, 3. — Mit Unrecht vermißt Nägelsbach das Wort בנו nach מי: „wer von uns?“ Denn nicht an Alle, nicht an diejenigen Völker wird die Offenbarung gerichtet, die sich ungläubig zu ihr verhalten. Dagegen hat, wie eben erwähnt, bereits ein weltbeherrschendes Volk, das persische allerdings an die Verkündigung geglaubt, und ein solches muß man sich wohl zu den Ungläubigen redend vorstellen. — Die zweite Vershälfte „und über wem hat sich Gottes Arm offenbart?“ ist nicht nach Luzzatto und Anderen ironisch auf das schwache Reis Israel zu beziehen, an dessen Wachsthum sich Gott so wunderbar erwiesen habe. Vielmehr wird gefragt, welches von den anderen Völkern während dieser wunderbaren Entwicklung Gottes Arm, Seine Allmacht erkannt habe. Die Präposition על anstatt אל nach נגלה deutet darauf, daß ihnen auch jedes entfernte Verständniß des göttlichen Waltens gefehlt habe. Für die in der Lebensfähigkeit des schwächlichen Reises sich offenbarende (זרוע ה') göttliche Allmacht hat ihnen jeder Sinn gefehlt.

V. 11. Das im vorigen Verse erwähnte Verlangen Gottes, das durch Seinen Knecht erfüllt wird, ist die Einkehr der Völker zur wahren Gottesverehrung. An diesem Erfolge seiner Lebensarbeit wird der treue Knecht sich „satt sehen“ (יראה ישבע analog אכל ושבע). Da die Völker nach C. 2, 3. 4 und C. 11, 3 ff. seine Belehrung und seine Entscheidung einholen, wird er Gelegenheit haben, den Gerechten als gerecht zu erkennen, seine Gerechtigkeit anzuerkennen (vgl. Deut. 25, 1) und sich über dieselbe zu freuen, weil (vgl. V. 5) nunmehr doch durch seine Gesellschaft ihnen Heilung von sittlichen Gebrechen zu theil gewor-

den. Dagegen wird er die an ihm vorher begangenen Sünden und Verschuldungen duldend hinnehmen (יִסְבֹּל), ohne die Bestrafung der Sünder zu fordern, für die er im Gegentheil, wie es am Schlusse des Kapitels heißt, bei Gott Fürbitte leisten wird. Es ist demnach gar kein Anlaß, mit Luzzatto den Inhalt des Verses in die Leidenszeit Israels zurückzuverlegen, weil nachher Nichts zu erdulden sein werde.

* * *

Der Gedankengang des Abschnitts ist etwa folgender: Der Knecht Gottes wird außerordentlich erhöht werden. Wie früher durch seine Niedrigkeit, so wird er jetzt durch seine unerwartete Erhöhung Alle, Fürsten und Völker, in Erstaunen setzen (C. 52, 13—15). Diese werden denken und sprechen:

Wer hat der uns gewordenen Offenbarung Glauben geschenkt? wer hat für das Wirken der göttlichen Allmacht Verständniß gehabt? (C. 53, 1.) Unansehnlich und anscheinend ohne die erforderlichen Bedingungen gedeihlicher Entwicklung, wie ein Zweig in wüstem Lande wuchs er vor Ihm auf (V. 2). Verachtet, arm an (bedeutenden) Männern, reich an Leiden, wie gottverlassen, — haben wir ihm unbedenklich Verachtung bezeigt (V. 3).

Aber während wir ihn von Gott heimgesucht wähnten, ertrug er nur von uns ihm bereitete Leiden (V. 4). Unsere Schuld war's, wenn Tod oder Erniedrigung Dem zu Theil ward, dem unsere Heilserziehung oblag, durch dessen Gesellschaft wir gebessert werden sollten (V. 5). Wir haben uns nicht zu ihm und nicht zu einander gehalten, gingen jedes seine besonderen Irrwege und waren nur darin einig, daß wir ihn, den Knecht Gottes, mit Leiden heimsuchten (V. 6). Er wurde von uns bedrängt und erniedrigt und erduldete Alles schweigend, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank oder zur Wollschur gebracht wird (V. 7). Ward er den Anfechtungen und Beschränkungen (durch den Tod) entrückt, so dachte keines von uns bei der Betrachtung eines solchen (in Erniedrigung abgeschlossenen) Lebenslaufes darüber nach, daß seine Ausschließung aus den Lebenskreisen der Menschen von uns verschuldet gewesen (V. 8). Der Herr ließ Diejenigen, die Unrecht weder geredet noch gethan hatten, bei Frevlern ihr Grab

C. LIII, 1) Wer hat unserer Botschaft Glauben geschenkt? Ad.'s*) Arm, über wem ist er offenbar worden?

2) Er wuchs vor Ihm, wie ein junger Trieb, gleich der Wurzel aus dürrem Lande hervor, ohne Bildung, ohne Schönheit: sahen wir ihn, so war's kein Anblick, den wir begehrten.

3) Verachtet, arm an Männern, ein Mann der Schmerzen, von Krankheit heimgesucht, wie gottverlassen — wir verachteten unbedenklich. —

4) Jedoch unsere Krankheit hat er getragen, von uns hat er Schmerzen erduldet, und wir wähnten ihn von Gott geschlagen und gedemüthigt.

5) Er war erschlagen durch unsere Verbrechen, gedrückt durch unsere Verschuldungen. — Unsere Heileserziehung lag ihm ob, und durch seine Gesellschaft sollten wir uns Genesung verschaffen.

6) Alle waren wir gleich Lämmern verirrt, jegliches wandte sich zu seinem Wege: Ad. hat ihn unser Aller Verschuldung treffen lassen.

7) Ward er bedrängt, so war er demüthig, öffnete den Mund nicht, gleich einem Lamme, das zur Schlachtbank geführt wird, gleich einem Schafe, das vor seinen Scheerern verstummt, und den Mund nicht öffnet.

8) War er Einschränkungen und Anfechtungen entrückt, — wer bedachte seinen Lebenslauf, daß er vom Lande der Lebendigen ausgeschlossen gewesen, durch meiner Leute Verbrechen ihm Plagen geworden?

9) Er gab bei Frevlern sein Grab, bei den durch seine Tödtungen Bereicherten, für kein Unrecht, das er begangen, für keinen Trug in seinem Munde.

Doch Ad. fordert seinen Gedrückten, lehrt besänftigen: Wenn du zum Schuldopfer ihn selbst machest, wird er Nachkommen sehen, lange Tage leben, und Ad.'s Verlangen wird durch seine Hand gelingen.

*) Adon., für das Tetragrammaton gesetzt.

finden, (nämlich) bei Solchen, die durch an ihnen verübte Mordthaten sich bereicherten (V. 9). —

Aber Er fordert Seinen gequälten und gedemüthigten Knecht zurück und lehrt die an Seinem Volke begangene Schuld sühnen, indem Er zur Wiederherstellung desselben auffordert, da es noch außerordentlich lebenskräftig sei und einer großen Zukunft entgegenharre, der Lösung seiner ihm von Gott übertragenen Lebensaufgabe (V. 10). Es wird nachher an der Frucht seines geschichtlichen Lebens sich erfreuen, an der Gerechtigkeit der Gerechten: die früheren Verschuldungen der Menschen (gegen es) wird es ohne Bitterkeit und Rachegedanken hinnehmen (V. 11). Darum soll das Volk fortan unter den Großen und Mächtigen seinen Platz und seinen Antheil haben dafür, daß es (im Dienste Gottes) sein Leben preisgegeben hat, und während es, von den Sünden Anderer leidend, zu den Verbrechern gezählt wurde, soll es nachher für die Schlechten fürbittender Vermittler sein (V. 12). —

* * *

Die Rede, welche im Kapitel 53 den durch Israels Erhöhung in Erstaunen gesetzten Völkern in den Mund gelegt wird, hat sonach folgende Gliederung: Der jetzt erhöhte Gottesknecht war bisher so niedrig und anscheinend gottverlassen (V. 1—3). In seinem Leiden aber erkennen wir unsere Verschuldung und unser Unglück (V. 4—9). Gott fordert ihn zurück und wird ihn, wiederum zum Heile der Menschheit, andauernd erhöhen (V. 10—12).

* * *

Die berichtigte Uebersetzung des Abschnittes wird also lauten:

C. LII, 13) Siehe, weise erscheint mein Knecht, er steigt empor, wird erhöht, steht sehr hoch.

14) Wie Viele über dich sich entsetzt haben: „— So, verkommen gegen Jedermann ist sein Aussehn, seine Erscheinung gegen Menschenkinder!"

15) So wird er auffahren machen viele Völker, über ihn werden Könige den Mund verschließen. Denn was ihnen nie erzählt worden, haben sie gesehen, was sie (sonst) nie gehört hatten, betrachten sie:

11) An dem, was er ſelbſt errungen, wird er ſich ſatt ſehen, durch ſeine Einſicht wird er Gerechte rechtfertigen, mein Knecht für die Menge, und ihre Verſchuldungen wird er dulden.

12) Dafür werde Ich ihm Antheil geben unter den Großen, mit Mächtigen wird er Gewinn theilen; dafür, daß er ſich ſelbſt dem Tode preisgegeben hat und unter Verbrecher gezählt wurde, während er die Sünden Vieler ertrug: möge er für Verbrecher Fürbitte leiſten.

Christliche Gutachten über die jüdische Liturgie und den Traktat Aboda Sara.

Aus dem Archiv der israel. Gemeinde zu Frankfurt a/M., mitgetheilt von Rabbiner **Dr. M. Horovitz.**

Dem Abdruck liegt eine ganz getreue Copie des mit Siegeln versehenen Originals zu Grunde. Die abgegebenen Gutachten betreffen das in Frankfurt 1727 gedruckte Werk יד כל בו[1]) David Lida's, welches außer den Gebeten fürs ganze Jahr auch den Pentateuch u. m. A. nebst Commentaren enthält. Bemerkenswerth ist besonders das einleitende hebräische Gutachten, durch welches der Verfasser, Professor Henricus Glunz seine Bekanntschaft mit der jüdischen Literatur wie seine Fertigkeit im hebräischen Styl an den Tag legt. Es beginnt:

אני מודה ומודיע בכתב ידי הזה שאני ראיתי את ספר הנקרא יד כל בו וגם כן חפשתי וחקרתי בו ולא מצאתי בו שום דבר כנגד אמונתי (אמונתנו zu verbessern) או לגנוי דתנו אלא שספר הזה כולל י"ד ספרים של יהודים שכבר נדפסו ונדרשו וחקרו מן חכמינו הקודמים ועוד הלא ספר הזה דרך אשר פתוח למי שרוצה להכנים אל בית הכנסת של יהודים שרוצה ללמוד וללמד את מנהגים של בני ישראל: אמנם הספר הזה שוה ד' זהובים על דבוק נייר, ששה זהובים על שרייב נייר לפי שוי' המטבע היוצא ממרינות הסמוכות לנהר ריין וגם כן אני מעיד ואודיע על מסכת עבודה זרה שאינו כנגד אמונתנו שכל דברים אחרים הנזכרים בו נאמרו על עובדי כוכבים ומזלות שהיו בדורותיו של יוליום הקיסר ושאר הקיסרים אשר החזיקו בגיותם ודבר הזה ברור כמו השמש לכל בעלי עינים אשר מבינים את לשון יונית ואת לשון רומיות ואת לשון הקודש ומפני זה נראה לי שאין להקפיד על רכילות הטפשים המלשינים כשמסכימים החכמים הפקחים: זאת כתבתי במהרה ביום י"ז של חודש

1) Vergl. Frankfurter Rabbinen II S. 75.

יאנואריום 1728 או לפרט הקטן של יהודים בשנה פ"ח ביום ו' של חדש שבט

העניקום נלונץ S. S. מורה חכמת היונים או פילוספיא בישיבת פאדרבורן.

Concordat cum Originali Hebraica.

Ich Bekenne und thue Krafft meiner eigenen Hand Hiemit zu wissen, dass ich das Buch Jad. col. Bo. gesehen, nach geforschet, und durchsuchet, habe aber im geringsten, darinen nichts gefunden, so entgegen oder wider Unsere Religion und Justice laufft, sondern diesses Buch enthält eigentlich 14 besondere hebraische Bücher, welche schon Vorlängst gedruckt, un von unsern Vorzeitigen juristen oder Schrifftgelehrten allbereits Examiniret und durchgangen worden. Über diesses ist diesses gegenwärtige Buch ja ein Rechter und offener wegweisser für diejenige, welche Sich der Juden Synagogen Bedienen wollen, deren gesetze nicht nur für sich selbsst zu erlernen, sondern auch selbige weiter andern zu informiren dienlich. Wahr ist es, dass diesses Buch auf ordinardruck-Papier 4 und auf Schreib-Papier 6 Rheinische gulden werth ist. Ich bezeuge auch und Uhrkunde hiemit, dass das Hebraische Talmudische Buch, Avoda Sorra genandt, nichts wider Unssere Christliche Religion in sich führet, sonder alle fremde wörter, so etwa darinen Vermeldet sind, auf diejenigen sich Verstehen, welche zur Zeit des Römischen Kaysers Julius, und andern damahligen Kaysern, welche den Dienst der Unglaubigen, oder die, so denen Sternen- und Himmels-Planeten gedienet, Bevestiget; diesses ist auch bekand, und so gewiss und klar wie die Sonne. An alle diejenige, welche Augen zu sehen haben, und die, so die Philosophie, wie auch die Lateinische und Hebraische Sprache Verstehen, dero wegen so gebe hiermit meine Meynung, dass mann das Schwätzen der Naren, oder ungelehrten nicht zu gemüth führen solle, weillen Unssere Schrifftgelehrten und Klugen Bereits das Contrarium acceptieret. Diesses in Eyl den 17. Januarii 1728. oder nach der Kleinen Jüdischen zahl im Jahr 88. den 6 tag in Monath Schevat.

S. J. Heinricus Gluntz Profesor Philosophie
auf der Universitaet Baderborn.

Lectori Salutem.

Ich Endes Benenther habe gesehen, das Buch „יד כל בו", schreibe Jad. col. Bo. intituliret, so Rabbi Petachiah, des gewesenen Juden-Richters zu Mayntz und Amsterdam Sohn, aus 14 andern, schon längst heraus gegebenen Büchern der Juden zu sammen getragen, und habe gesehen, dass Er sich aller Merkmahlen, so Vorhin offt Unruhe gestifftet, gar Klüglich enthalten, auch diesses in Folio edirte Buch, nach Beschaffenheit des Papiers 4 oder 6 Rheinische gulden, doch nicht zu Theuer Könne Verkaufft werden, wie ebenfals meine ihm in Hebraischer sprache zu geschückte antworth ausweiset; Baderborn den 20. Jan. 1728.

P. h. Gluntz. S. J. in Universitate
Paderborn Philosophia PT. Profess. M. p. p.

Hanc praesentem copiam cum Vero suo originali sub manu D. P. h. Blunz S. J. in Universitate Paderborn Philosopia, p. T. Professores Sub Regimine Serenissimi Electoris de Colonia, principis Paderbornensis &c: nec non D. Pavariae &c. verbotenus collationatam atque concordantem esse hac manus meae subcriptione nec non notariati Signeti oppositione attestor. Paderbornae 22. Jan. 1728.

(l. S.) Ego Joann Petr. Schäfer. Notar. Auth.
Imp. Publico Debite reg. M. pp.

Concordat in Originali.

Nahmens Sr. Churfürstl. Durchl. zu Cölln, Bischofen zu Paderborn, Hildesheim und Münster unsers gnädigsten Fürsten und Herren, wird des grösseren Rabiners zu Mayntz und Amsterdam Sohn, Zacharias David Liede dies erlaubnis hiermit dahin ertheilet dass derselbe die Herren Beamte Bücher zum freyen Kauf umtragen und damit Handeln dörfte, uhrkundlich auf gedrucktes Hochfürstl. Insiegels Signat f.

Paderborn den 24. Jan. 1728.

(L. S.) Vt. Joh. Hersting.

Das gegenwärtige Copeyliche erlaubung vom Hochfürstl. Paderborischer Cantzlei de Dato den 24. Jan. 1728 dem wahrhaftigen Original gleich — Lautgend collationiert seye, ein solches attestire hiermit Kraft meiner eigenhändigen Unterschrift

nebst bei getrucktem gewöhnlich-Brauchenden Notariat Signet, Paderborn den 2. Juny 1728.

(L. S.) Ita Denuo attestor ego Joann
Petr Schäfer Not. Auth. Imp. Jurat.
Publ. Debite. reg. M. p.p.

Hier folgen sämmtliche Hochgelahrte Doctores Professores, Rectores und Pastores, Von welchen Mann die Testimonia in Händen hat.

1. Phillip Otto Victor Profesor Hebraeae linguae, Pastor Prim Eccles. Reform et h. t. Rector.
2. Joh. Kahler, D. Theol. d. Matheseos Prof. p. t. Fac. Theol. Decanus.
3. D. Fried. Wilh. Bierling, Superint Eccl. Rintel.
4. Joh. Engelhard Steuber. D. et Theol. Prof. Extr. Phil. ordin. hT. Facult. Phil. Decan
5. Frantz Ulrich Walther s. s. Theol. Doct. Prof. Ling. Grecae ed. Eccl. Reform. Rintel. Past.
6. P. W. Pästelie
7. J. H. Zoll
8. A. Wippermann
9. J. F. Fürstenau
10. Wigandus Kahler, Phil. primae rationalis atque Poeseos Prof. ordin.
11. Joh. Joachim Schröder, Hist. Eccl. et Ling. Sacr. Orient. nec non antiq. Hebr. Prof. ordinarius Acad. Bibliothecarius M. pp.
12. Sr. Churfürstl. Durchl. zu Cölln p. Bischofen zu Paderborn, Hildesheim und Münster p.
13. P. H. Glúntz, S. J. in Univers. Paderb. Philos. pt. Profes. M. pp.
14. Ut Johann Kersting.
15. Stephan de Blittersdorf, Prof. in Lib. et Exempto prmcp. Monast. Corbejens. et p. t. Pastor in oppido ut supra M pp.
16. M. Thomas Möller Rector zu Hervort.
17. M. Scipio Carol. Jo. Casp. Rumpf, Gymn. Herfordiens. Rect. designatu.
18. Henr. Badek. Gymn. Sub. Conrector. M. pp.

19. Johann Conrad Antze Superint. et Past. Lag.
20. Fried. Georg. Knabenschuh, Prediger zu St. Joh. in Lemgo.
21. M. Joh. Anton Haccius Pastor.
22. S. Riesner Pastor Schmöttar.
23. Joh. Straube Past. Brac.
24. Bernhard Georg Kersting pT. Pastor Donop.

A. Diese Zeiten, nehmlich diejenigen, so in der Mischna enthalten, das Clanda Sarturnuro und Kartisa, welche um Disputirlich Heydische Feyertage zu selbiger Zeit gewesen synd, unter denen Christen aber, wieder wissend, viel weniger gefeyert worden, auser das unter demselben s: massen diese Nation von alten Zeiten her einer accurate Chronica von allen alten Heydischen geschichten, deren Kürchen und Götzen dienste zu beschreiben sich beflissen hat, Hieraus der R. Maymon, Dieser feyertage der Hyden zu erkennen Bekommen und gegeben, B, ist doch ferner Exprimirt pro Contitione, wann Sie Diener der abgötterey sind, worunter die Christen Keineswegs zu Verstehen, wie der Ausleger Aria Löw in seiner Vorrede des Talmud mit gründlichem Bestand nachrichtlich anführet und dargethan, dass alle die Terminos ע"ז oder גוים oder נכרים die Christen ganz und gar nicht zu verstehen sind, und sich desfalls mit alle Jüdischen Authoribus und sich in specie mit ר' משה רבקש תב"ה und מעשה ה' דף קל"ד. Klährlich Conformiet, dass die Christenheit hierunter gar nicht verstanden werden können.

C, ob gedachtes Volk leget nun noch klärlicher am Tag, dass die Feyrer des Clanda Saturna und Kartisa alleinig hierunter gemeint und Verstanden sind wie mehreres als D, die Verbiettung der Handelschaft mit derselben Nation, ist der Sonnenklahre Beweis, dass es die Christen nicht gemeint sind, masen das Juden thun unmöglich genügsam des Handels Von denen Christen am Sontag enthalten werden können, weil aber, wie bekanntlich, die alten Heyden die 7 Tage der Woche, deren 7 Planeten zugeeignet und einem jeden Planeten zu Ehren Kürchen gebaut, auch zu gewissen Tagen der Woche solche feyerlich begangen, daher der erste Tag der Woche, da dieser Saturnus geheiligt und gefeyert zu werden pflegt, R. Maymoni, den andre Ketzerische feyer-

als welche auch einige Tage der Woche zu geeignet sind,

nicht zu unterscheiden, und als dann den ersten tag mit diesen Sarturnianer nicht erlaubt ist, Handel und Wandel zu treiben. E, Explicirt R. Maymoni ferner, dass die Völker zu selbiger Zeit, wo Sie Einem oder mehr Planeten dienen oder opfern, und durch des Bösen Geistes Verhängniss, Miraculum zu practiciren gewöhnlich gewesen hierunter allein, und Niemand anders zu Verstehen seyn, welche die Wortte alles: Wer da glaubet an Einem in der Woche: mit mehrer erhellung und erläuterung dahrgiebt, gestalten die Christenheit an dem Sonntag selbsten keinen sonderlichen Glauben haben, auser und blos allein, dass dieselben dem Sontag an Statt des sonsten alten gewöhnlichen Sabbaths, zu feyern erwählet haben.

Schliesslich ist aus dem Doct. Wagenseil mit mehreren Klährlich zu ersehen, dass die Mischna von ר"י הקדוש Verfasset worden, welche zu Zeiten Kayser Antonius, als im Anfang des 2ten Seculi Von Christen gewesen, dazumahlen die Christenheit noch nicht allerdings floriert gehabt, daher der Verfasser dieses zu gedenken sich nimmermehr hätte konnen beyfallen lassen, wie dann dieser Verfasser in dem Tractat genand Erlösung Israels, in 8 Cap. 6 p. 73 nd von mehren Authoribus ausdrücklich das Lob erworben, dass seine Verfassung eines Gottes gefälligkeit zu Betitulen sey, mithin die Explication zu solchen Dingen, die lange nach des Verfassersn Zeiten erstlich emporkommen sind, unmöglich appliciert werden kann, sondern nur auf die Diener der Götzen und Abgötterey dan inspecie gedachter R. Maymoni in Arabia gebohren, erzogen und gewohnet, mithin deren Völkern und nicht die Christenheit, von welcher Er gar zu weitentfernt gewesen, was zu gedenken, viel weniger sich habe beyfallen lassen.

Ingleichen auch die nachfolgende Mischna eben auf deren Götzen Abgötterein, nicht aber auf die Christenheit zu Verstehen sei und ja nicht, wie einige gegen uns übel gesinnte und Passioniert, obgedachten Verfassers Meynung auf ietzige Christenheit applicieren wollen, dan aus obigen angeführten Sonnenklar und unwidersprechlich oder unwiderruflich Begrifflich ist.

Hac Supra allegata Signa esse, Quae recommentatur tam Christianis quam Judais utilia

et nihil in illis contineri contra religionem, ut alia quoque tes-

timonia in Universitatibus a praeclarissimis Viris Data testantur: Sic ego infra Scriptus idem etiam attestor cum nominis Sub Scriptione ed in nota Signeto Communitione Dabam die 10 Februar 1728 in oppido Marsbergensi Signato in Angaria Coloniesi.

(L. S.) Stephanus de Blittesdorff, Professor in Libero et Exempelo Principali Monasterio Corbejensi et p. T. Pastor in oppido ut supra M. pp.

Das dieses alles so richtig und der Wahrheit gemäss, Bezeuge auf freundliches Begehren des Vorzeigers eines gelehrten und berühmten Rabbiners, dessen übrige bey sich habende Attestat, ich alle durchgelesen und richtig befunden habe,

Hervord den 11. May 1728.

M. Thomas Müller, des Gymnasi zu Hervord in Westphalen 43 Jähriger Rector.

Ich habe alles grad perlustrirt und durchgesehen, so das Kein Verständiger darwider, was einzuwenden haben wird und das dieses sehr gelehrte werck eines Berühmten Rabi, überal applausum Verdienet, welches zugleich mit einem Testimonio und Siegel Bekräftigen wollen

Datum ex Museo den 11 May 1728.

(L. S.) M. Scipio Carolus Jo. Casp. Rumpff. Gymn. Herfordiensis Rector Degnatus.

Dass dieses gelehrte werck meritire gelesen zu werden, solches habe gleichfalls mit andern attestieren wollen, Herword den 11. May 1728.

(L. S.) Henr. Baden Gymn. Sub Conrect. Mpp.

Dass obbemelte Punctum Laut Verschiedener Attestatorum, so wie Sie selbst in denen Bibliothecis sich befinden, zur erläuterung der jüdische Antiquitaeten dienlich, auch nichts nachtheiliges wider unser Christenthum in sich begriffen habe, mit diesen auf ansuchen des Rabbi Arjeh Leff attestiren wollen

Lage den 30sten April 1728.

(L. S.) Johan Conrad Antze. Super ed P. Lag.

Dieses alles habe ich mit meinen Collegen, welche wissen und verständig sind in dem Talmud, auch die Mischna und dem ausleger von der Mascheta Avando Sorra, Von dem Berühmten Rabbi Mosses Maymoni, wie alles oben Bemeltet durchgesehen

und alles wahrhaftig befunden, und Von diesem Talmud will ein Exemplar behalten.

Schöttmar den 10 May 1728.

(L. S.) S. Riesner Mpp.

Als Verweiser dieses von denen obstehenden Puncten mit mir der Länge, Breite, nach eine untererdung angestellet, auch darauf von mir Begehrt, nachdem ich mich denen Hfl. Professorum zu Rinteln ihrer Meynung Völlig conformiert, solches gleichfals zu Bestätigen, so habe ihm Solches nicht versagen wollen geschehen und geschrieben Lemgo den 2ten April 1728.

(L. S.) M. Johan, Anton Haccius Pastor an der Haubt-Kürchen hierselbst.

Dass obiges nach Vorgezeigten Unterschiedenen attestat auch von mir zu Endes Benannthen, genau und mit wohlbedacht durchsehen, nichts aber antreffen und finden können so gegen unser Christenthum angeht und Streytend seyn solle, sondern ein werck, woraus auch, sonderlich angehende studiosi ihren Nutzen und einige Profectus machen können als habe ein solches Hierdurch mit meinem geringen attest. Bezeugen wollen, Lemgo den 13 May 1728.

(L. S.) Friedr. Georg Knabenschnl, Mpp Prediger bey St. Jo.

Dass diese angeführte Sachen von mir durchgelesen worden und an denen zu lesen meritiren, solches habe hiermit Billigster massen Bescheinigen wollen,

Bracke den 7ten Juny 1728.

(L. S.) Johannes Straube, Pastor Brac.

Als obiges nach Verschiedenem Producierten attestat übereinstimmung mich mit dem Rabbi Arjeh Leff unterredet, und Viele erläuterung in denen Antiquitaeten darinnen gefunden, nicht weniger, dass selbiges dem Christenthum nichts widerstreitendes in sich Verfasset, ein solches attestiere, auf beliebiges ansuchen obgedachten H. Rabbi mit eigener Hand- und Nahmens unterschrift. Dorov den 4. May 1728.

(L. S.) Bernhard Georg Kersting Mpp. p. T. Pastor ibidem.

Dass vorstehende Copie mit den mir vorgelegten gedruckten Original von Wort zu Wort gleichlautend befunden, ein solches habe vi Requisitionis hiermit attestieren sollen. Actum Frankfurth am Mayn

den 10ten July 1760. In Fidem
Johann Wilhelm Staoue. Not. Caes: Pabl. Juraty et Immatriculat.

Eine ſonderbare Cenſuränderung in Ibn Eſra's Pentateuch-Kommentar.

Den Sinn von Deuteronomium 7, 5 und den Zuſammenhang des Verſes mit dem folgenden umſchreibt Ibn Eſra z. St. auf folgende Weiſe:

רק כה עשו להם כטעם כי עם קדוש אתה ולא תתגאל בדברי הכותיות המצירות במצבות ואשרים. —

Was ſoll hier die Erwähnung der כותיות, ſelbſt in der Bedeutung „Heidinnen", was bedeutet überhaupt דברי כותיות? Die Cambridger Handſchrift des Pentateuch-Kommentars J. E.'s führt auf die richtige Spur. Dort ſteht nämlich für הכותות: הגויות. Dieſes Wort aber iſt offenbar הַגְוִיּוֹת zu leſen, und zwar von J. E., der talmudiſche Ausdrücke anzuwenden liebt, in der bekannten Bedeutung gebraucht, in welcher גויה (wie auch גוף) das männliche Glied bezeichnet (vgl. die Stellen in Levy's Neuh. und Chald. Wörterbuch I, 310). J. E. ſieht in der Begründung „denn du biſt ein heiliges Volk" (V. 6) die Veranlaſſung, bei dem damit begründeten Gebote die Bildſäulen und Aſchera's zu zerſtören, an die unheiligen Bilder zu denken, welche an jenen angebracht waren, und mit deren Anblick ſich das „heilige Volk" nicht entweihen dürfe (לא תתגאל). Es bleibt immerhin merkwürdig, daß wir ſo bei Ibn Eſra eine Erwähnung der Phallusabbildungen antreffen. — Dieſe Erwähnung aber wurde durch die Cenſur, wie es ſcheint, unerkennbar gemacht. Indem nämlich für הַגְוִיּוֹת das nur in der Ausſprache ſich unterſcheidende הַגְוִיּוֹת geleſen wurde, konnte auf

sehr einfache Weise dafür הכותיות gesetzt werden, wie das gewöhnlich mit נוי geschah, an dessen Stelle die Censur כותי zu setzen pflegte.

Dr. W. Bacher.

(In gleicher Weise hat auch eine censirte Mischna-Ausgabe ראש הכותית in Negaim VI, 7, weil der unwissende Censor ראש הַנְוִיָה für הַנְוִיָה gelesen hat.) Br.

Notiz.

Die hebräische Handschrift der königlichen Bibliothek zu Berlin, welche im Catalog mit Nr. 1 bezeichnet ist, enthält auf dem Vorderblatte des ersten Bandes folgende Notiz der Geschenkgeberin:

איך ריזל הב געגעבן ריא תורה נ' וכ' לביבליטעט פה בערלין לכבוד ארונינו הרוכם ירום הודו, ריזל אשת מהר"ר בנימין, ר"ח ניסן תנ"ב.

Dann folgen darunter die Namen: Jsachar Bärmann ben מהר"ר Benjamin זצ"ל Neumark, und Naftali Hirsch ben מהר"ר Benjamin זצ"ל Neumark.

Dr. Steinschneider fügt nach diesen Namen die Frage an: „Vielleicht die Söhne der Obigen?", wie er nach בנימין in der Notiz der Frau ריזל in Parenthese setzt („Neumark?").

Diese Fragen erledigen sich durch die in meinem Buche סדר בקור חולים (1867) zum Anhange S. 29 für den Denkstein Nr. 47 mitgetheilten Daten. Nach denselben ist der erwähnte Benjamin Sohn des (Jakob) David Mirels Neumark-Fränkel aus Wien, gestorben in Berlin am 21. Adar II 5451. Hierbei nannte ich auch dessen Frau ריזל, Tochter des Bärmann סג"ל aus Wien, gest. in Berlin am 11. Nissan 5454. Auch der zweite der genannten Söhne, Naftali Hirsch (Fränkel) wird von mir angeführt und durch die Responsen חכם צבי Nr. 65 und פנים מאירות I Nr. 110 als hervorragender Gelehrter bezeichnet.

Der erstgenannte Sohn trägt den Namen seines Großvaters von müttlicher Seite. Er, wie seine Aeltern und sein Bruder ge-

hörten zu den Exulanten Wiens, welche 1671 nach Berlin kamen; ſein Grabſtein enthält folgende Inſchrift:

יום ה' יא' אדר ראשון תצ"ט ל' . פ"ט התורני מ' בערמן בן התורני הנריב מ' בנימן ז"ל איש ישר וכשר, לכל חיבת הקודש היה מוכשר, ואל מלאך ישר, ויכול לו, לעלות להיכלו, נו"ע יום ה' יא' אדר ראשון ת נ צ ב ה.

Da dieſer Naftali Hirſch der Vater des Rabbiners David Fränkel, Verfaſſer des קרבן העדה, war, ſo kennen wir jetzt in Benjamin Neumark und deſſen Frau Röſel, welche die Handſchrift geſchenkt hat, die Großältern David Fränkels.

Berlin, März 1883. **L. Landshuth.**

Recenſionen.

Gronemann, Dr. S. Die Jonathanſche Pentateuch-Ueberſetzung in ihrem Verhältniſſe zur Halacha. Leipzig bei R. Frieſe 1879.*)

Von Dr. Gronemann, Rabbiner in Danzig, iſt in den letzten Jahren unter obigem Titel eine das Targum Jonathan nach allen Richtungen hin, wie insbeſondere auf ſein Verhältniß zur Halacha prüfende Abhandlung erſchienen. Verf. hat ſich die gewiß dankenswerthe Aufgabe geſtellt, die ſcheinbar ins Schrankenloſe gehende Paraphraſe dieſes Targums in ein Syſtem zu bringen. So viel auch über Targum Jonathan in Monographien und Sammelwerken geſchrieben worden, ſo evident auch der eine Punkt in den diesbezüglichen Unterſuchungen geworden iſt, daß die innigſten Beziehungen zwiſchen Jonathan und dem Talmud beſtehen, ſo ſind doch über die Natur dieſes Verhältniſſes noch immer die vagſten Vorſtellungen verbreitet, denen gegenüber es wie ein weſentlicher Fortſchritt in der Erkenntniß der targumiſtiſchen Literatur erſcheint, daß in der vorliegenden Abhandlung zum erſten Mal der Verſuch gemacht wird, die Gränzen der Abhängigkeit Jonathan's vom Talmud genau zu beſtimmen. Zweifelhaft iſt

*) Auch vom Verfaſſer ſelbſt zum Preiſe von 1½ ℳ zu beziehen.

auch der Grundcharakter unseres Targums, indem man es bald der Uebersetzungs-Literatur, bald den Commentaren zur Bibel zuzählen zu müssen gemeint, bald auch in ihm ein bloßes Compendium der Halacha hat erblicken wollen. Verf. gelangt nun in der einleitenden Untersuchung, die die allgemeine Charakteristik unseres Targums enthält, zu der gewiß unanfechtbaren These, daß T. J. eine Uebersetzung und als Product des amoräisch-gaonäischen Zeitalters talmudisch gefärbte Uebersetzung, nicht aber ein Commentar, noch weniger ein Halachawerk sei. Nur hätte Verf. nicht die von ihm selbst gefundene, S. 28 erwähnte Benennung exegesirende Uebersetzung wieder fallen lassen sollen; kaum dürfte ein anderer Name zutreffender sein. Uebersetzung und Exegese verschmelzen hier wunderbar zur Einheit des Kunstwerkes, wenn man so noch die nach heutigen Begriffen unstatthafte Verschmelzung von Uebersetzung und Erklärung nennen darf. Mag auch die Menge erläuternder Zusätze in dieser Uebersetzung so groß sein an Stellen, daß, um mit des Verf. eigenen Worten zu reden, die Version sich darin verliert, so büßt doch darum das Targum seinen Charakter als Uebersetzung nicht ein. Zum eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung übergehend, sucht Dr. G. all' die Fälle, in denen Jonathan die Halacha oder Agada zur Erklärung heranzieht und sie organisch mit der Uebersetzung verwebt, in ein wissenschaftlich geordnetes System zu bringen, und es ist ihm vielfach gelungen, in dem scheinbar Regellosen Regel und System aufzuweisen, wenn freilich auch die vielen Unterscheidungen des Verf. hie und da an das allzu Subtile und darum schwer Glaubliche streifen. Gegenüber der ziemlich verbreiteten Annahme, daß Jonathan sich der Halacha mit sklavischer Treue angeschlossen, betont Verf. die Selbstständigkeit unseres Uebersetzers, der überall nur das exegetische Bedürfniß seiner Leser im Auge gehabt habe, und wo dieses es erheischte, noch über den Talmud in neuen, zum Theil sogar abweichenden Erklärungen hinausgegangen sei. Für all' dieses hat Verf. Beweise in Menge gebracht, wie S. 72 ff. die Uebersetzung zu dem Abschnitt über die reinen und unreinen Thiere (Levit. C. 11), S. 77 ff. zu dem Abschnitt über das Hüteweſen (Exod. 22, 6—14), S. 79 ff. zu dem Abschnitt über Gelübde (Num. u. 30). Andere, wie Geiger, Urschrift u. s. w.,

haben die Widersprüche mit der Halacha anders zu lösen versucht, doch wird man unbedenklich der hier gegebenen Lösung als einer ungleich natürlicheren und am wenigsten gezwungenen den Vorzug geben müssen. Die Argumentation unseres Verf. stützt sich durchweg auf die exacteste Detailforschung; dieselbe wirkt fast wohlthuend gegenüber dem Verfahren älterer Bearbeiter, die nur zu rasch oft auf Grund einer einzigen Stelle der Uebersetzung mit einem Schluß bei der Hand waren. Nur möchte man mit dem Verf. nicht so weit gehen, zu behaupten, wie S. 77 geschehen, daß da, wo Jonathan von der traditionellen Auffassung einer Pentateuchstelle abgewichen, er mit Absicht die traditionelle Erklärung bekämpft habe, es wird vielmehr anzunehmen sein, daß er bei aller Pietät gegen dieselbe doch auch einmal vornehm an ihr vorübergegangen sei, nicht um sie zu bekämpfen, was jener Zeit zu fern lag, sondern daneben seine eigene Erklärung aufzustellen, was ja auch eigentliche Bibelcommentatoren später oft genug geben. Wie Verf. das Verhältniß von Jonathan zu Halacha und Agada, den Repräsentanten einer älteren Zeit dargelegt, so hat er zum Schluß, die Reihe der Entwickelungsstadien abwärts gehend, in dankenswerther Weise gezeigt, wie die wissenschaftlichen Commentare der nachfolgenden Zeit im Grunde nur die Erbschaft der Targumim angetreten haben. Gelegentlich ist Verf. auch Fragen der Textkritik bei unserem Targum näher getreten. Von einigen stilistischen Ungenauigkeiten abgesehen ist auch die Ausdrucksweise von edler Sorgfalt und muthet uns durch das Gepräge einer gehaltvollen Sprache an. Einmal, auf S. 102, ist Nasir 55a irrthümlich statt Nasir 59a citirt worden. Bescheiden hat Verf. seinem Buche einen eng begrenzenden Titel gegeben, doch sind im Text wie in den Noten schätzbare Beiträge zur Bibelwissenschaft überhaupt geliefert worden, und wird der Leser des Buches mannigfache Anregung und Belehrung empfangen.

Briesen W./Pr. im Mai 1883.

Rabb. **Dr. L. Treitel.**

Die Saadjanische Uebersetzung des Hohen Liedes in's Arabische von Adalbert Merx. Heidelberg (Winter) 1882.

Die Methode der rationellen Bibelerklärung unter den Juden beginnt mit dem berühmten Schul-Oberhaupte Saadja Gaon, welcher ihr für mehrere Jahrhunderte den Stempel seines Geistes aufgedrückt hat. Denn nicht allein, daß seine Bibelübersetzungen und Erklärungen im Mittelalter größtentheils als maßgebend angesehen wurden, es theilte sich vielmehr seine Erklärungsmethode den ihm folgenden grammatischen Autoritäten mit, welche zum größten Theile seinem bahnbrechenden Genius mit hoher Begeisterung Heeresfolge leisteten. Allerdings geschah dies nicht in blinder Ergebenheit und Glaubseligkeit, sondern es trat darin zu Tage, daß die meisten arabisch geschriebenen Bibelübersetzungen — ich meine einzelner Theile der Bibel — auch die in der Polyglotte nicht ausgenommen, nicht nur Anlehnungen an ihn aufweisen, sondern oft nur Ueberarbeitungen seines Originals sind, ausgeführt entsprechend der individuellen Anlage und Auffassungskraft der Ueberarbeiter. Treffen wir daher die arabische Uebersetzung eines Bibelstückes an, welche viele Ansichten, die von Saadja überliefert sind, aufweist, so müssen wir, wenn Saadja als Autor nicht direkt genannt ist, noch andere Beweise an der Hand haben, als solche, die sich durch Citate einzelner Vorübersetzungen uns darbieten, um den betreffenden Text ihm zuschreiben zu können. Tauchen nun gar noch Differenzen mit als saadjanisch verbürgten Erklärungen auf, so können die anderen Materialien nur noch höchstens darthun, daß wir eine fremde Bearbeitnng des saadjanischen Textes vor uns haben, und das ist es, was ich besonders hervorhebe bei der Beurtheilung der Merx'schen Behauptung, daß der von ihm edirte und uns vorliegende Text einer arabischen Uebersetzung des Hohen Liedes eine Originalarbeit Saadja's wäre.

Ich will mich nun bemühen, dem Gedankengange des Verf. zu folgen und will ihm natürlich gern zugeben, daß Saadja der bevorzugte Autor zu sein wohl das Recht haben könnte. Doch nun kommen wir zu den eigentlichen Beweisen, welche fast alle darin bestehen sollen, daß die Eigenthümlichkeiten, welche Gesenius als Saadja angehörig bezeichnet hat, auch in diesem Texte sich

vorfinden. Aber alle dieſe Beweiſe für die Echtheit des Textes werden hinfällig, wenn wir darauf zurückkommen, was ich zu Anfang geſagt habe, daß ſolche Punkte nur dazu dienen können, um die Abfaſſung der Ueberſetzung in die Zeit Saadja's oder auch noch c. 200 Jahre nach ihm verſetzen zu können; weil wir nämlich wiſſen, daß Saadja einen ſo mächtigen Einfluß auf ſeine Zeit und auf ſeine nächſten Nachfolger auf grammatiſchem Gebiete ausgeübt hat. Von all den vom Verf. genannten Punkten, — welche übrigens insgeſammt die Prinziploſigkeit Saadja's aufs Glänzendſte darthun müßten — ſcheinen folgende im Momente etwas mehr Gewicht zu beſitzen, daß nämlich die ſaadjaniſche (!) Manier, arabiſche Wörter ähnlichen Klanges zu ſuchen, außerdem aber auch der identiſche Gebrauch ſeltener arabiſchen Wörter für dieſelben hebräiſchen in den als ſaadjaniſch anerkannten Verſionen ſich in dieſem Texte vorfinden. Doch iſt dieſem gegenüber hervorzuheben:

1) Das Streben nach ähnlich klingenden arabiſchen Wörtern ſteht nicht ſo vereinzelt da und kommt nicht nur bei Saadja vor, ſondern war, wie es ſcheint, auch weiter verbreitet. Dafür ſpricht nämlich der Umſtand, daß auch in der arabiſchen Kohelet-Ueberſetzung des Ibn G'hajjath (c. 100 Jahre nach Saadja), welche ich eben im Begriff ſtehen zu veröffentlichen, nachdem ich den Autor unzweifelhaft ermittelt habe, daß auch dort ſich dieſes Streben findet, welches hier als ſaadjaniſch angegeben wird, und habe ich die Beiſpiele dafür dort zuſammengeſtellt. Vergl. ferner für dieſen Punkt noch die Anmerkung 5 zu der Variante Cap. I, V. 16.

2) Auch der andere Punkt iſt nicht entſcheidend, wie wir z. B. שָׁאוּל auch bei Ibn G'hajjath durch תרא wiedergegeben vorfinden. Wenn aber Verf. nun gar ſo weit geht, zu behaupten, daß eben darum, weil Saadja in der Wiedergabe desſelben Wortes an verſchiedenen Stellen nicht genau war, eine vorkommende Uebereinſtimmung um ſo mehr für die Identität des Verfaſſers mit Saadja ſprechen müßte, ſo iſt dies nach meinen Begriffen von Logik durchaus nicht einleuchtend. Man könnte höchſtens aus dieſer Eigenthümlichkeit das Reſultat gewinnen, daß, wenn eine

Ueberſetzung gewiſſe Worte anders überſetzt, als Saadja ſie an anderen Orten zu überſetzen pflegt, die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen bleibt, daß die Arbeit Saadja dennoch angehören kann.

Hat ſich nun alſo für uns herausgeſtellt, daß die Beweiſe des Verf., ſofern ſie ſich auf ſogenannte ſaadjaniſche Eigenthümlichkeiten beziehen, nicht ſtichhaltig ſind, ſo wollen wir jetzt die vom Verf. angeführten direkten Zeugniſſe für die Autorſchaft Saadja's einer Prüfung unterwerfen. — Es ſind im Ganzen 2 Citate, auf welche Verf. baut und von denen er glaubt, daß ſie unzweifelhaft die Echtheit der Handſchrift erweiſen müßten:

1) Daß in dem fraglichen Texte בנוי לתלפיות durch משרף wiedergegeben iſt, was mit dem ſaadjaniſchen Citate des Dunaſch = לתלוליות übereinſtimmt.

2) Daß in einer Handſchrift als Ueberſetzung Saadja's von תמוקי ירכיך כמו חלאים citirt wird אוראכך אנאפיה באחרז faſt gleichlautend mit unſerem Texte אוראכך אנאפיה מחל אחרז. Nun würden ja dieſe Punkte, falls eben nichts gegen die Urheberſchaft Saadja's ſpräche, in der That die Annahme ziemlich wahrſcheinlich machen, daß Saadja der Autor wäre, allein ſie können jetzt nur noch dazu dienen, klar zu legen, daß der Text eine Umarbeitung des Saadjaniſchen Originals uns vor Augen führt; denn 2 andere Citate von Saadja ſtehen mit unſerm Texte im ſtrikteſten Widerſpruch und weiſen auf die Unechtheit desſelben faſt unzweifelhaft hin.

Der erſte Widerſpruch ergiebt ſich, wenn man zu der Ueberſetzung von תשורי = תלמחין das Citat bei Kimchi (rad. שור) vergleicht. Daß aber Verf. den zweiten Punkt nicht berückſichtigt hat, iſt um ſo auffallender, als er ebendasſelbe darauf bezügliche Citat dazu verwendet, die Unechtheit des Salfeld'ſchen Saadja-Commentars zu שה"ש zu erweiſen (S. 25). Es handelt ſich nämlich hier um Ibn Eſra, welcher in ſeinem Commentare als Erklärung Saadja's zu רודיך anführt: ריר שתרת הלשון. Unſere Ueberſetzung aber hat ganz einfach: ורידך (ודאוך) = amor. Vergl. ferner drittens dazu die Anmerkung 5 zu der Variante Cap. I, Vers 16.

Aus den vorangegangenen Unterſuchungen können wir füglich nur den Schluß ziehen, daß in dem von Merx edirten Texte uns keine Originalarbeit Saadja's, ſondern nur eine

ſpätere Ueberarbeitung derſelben vorliegen kann. Für den Zuſammenhang mit Saadja aber ſprechen außer den vom Verf. angeführten Momenten noch 3 Stellen im Tafsir essab'in, Nr. 40, Nr. 39[1]) und beſonders Nr. 19, wo במסיבו in Verbindung gebracht wird mit עני שבישראל לא יאבל עד שיסב, welcher Zuſammenſtellung unſer Text völlig entſpricht in der Ueberſetzung פי אתכאיה = in recubitu suo.

Das am Ende veröffentlichte Stückchen Commentar, welches in der Handſchrift des Verf. ſich noch vorfand, gehört einem Commentar an, der, ebenſo wie die Ueberſetzung, ſelbſt uns ziemlich vollſtändig in dem Oxforder Codex ms. opp. add. 139[2]) vorliegt. Ich nahm denſelben in Augenſchein und gewann die Ueberzeugung, daß auch er unmöglich von Saadja herrühren kann, indem er, ebenſo wie der von Salfeld edirte, völlig myſtiſch und allegoriſch gehalten, ſich auf Worterklärung faſt gar nicht einläßt und das Citat Ibn Eſra's ebenfalls vermiſſen läßt. Doch weiſt der Schluß des Commentars auf eine ſtarke Benutzung Saadjaniſcher Schriften hin.[3])

Beim Schluſſe dieſes Artikels kann ich nicht umhin, meinem Bedauern Ausdruck zu geben, dem Verf., einem ſo hochverdienten Gelehrten, in einer Weiſe entgegentreten zu müſſen, welche ſein Hauptreſultat völlig negirt. Aber der Wahrheit die Ehre! Und wenn die Merx'ſche Arbeit auch in der Hauptſache durchaus verfehlt iſt, ſo mangelt es darin dennoch nicht an Punkten, welche für uns von großem Intereſſe ſein müſſen. Solche Stellen ſind z. B. die erſten beiden Seiten der Einleitung, wo viele richtige und maßgebende Momente für die Beurtheilung der älteren hebräiſchen Sprachforſcher hervorgehoben werden; ferner die Unterſuchung über סמרר, welche uns eine willkommene Ergänzung zu dem bietet, was Geſenius ſchon darüber geſchrieben.

In Beziehung auf die Wiedergabe des arabiſchen Textes läßt ſich mit Genugthuung konſtatiren, daß derſelbe mit großer

1) Vergl. dazu S. 27 bei Merx.

2) Die erſchöpfende Beſchreibung dieſer Handſchrift findet ſich in der nächſtens erſcheinenden Arbeit: Libri Kohelet versio arabica, quam composuit Ibn G'hajjath.

3) Vergl. dazu S. 17 bei Merx.

Sorgfalt edirt und die Emendationen und Conjekturen sehr richtig und glücklich ausgefallen sind, wie es sich jetzt durch Vergleichung mit dem vorhin erwähnten ms. opp. add. 139 herausstellen wird. Ich setze nun alle Varianten dieser Handschrift, welche ich von jetzt an mit B bezeichnen will, hierher, indem ich hoffe und glaube, daß dieselben noch manches Wissenswerthe bieten werden. Ein Sternchen (*) vor einer Collation bedeutet, daß der Text B die emendirte Form bezw. die Conjektur des Verf. an dieser Stelle aufweist und so als richtig bestätigt; ein kleiner Kreis (°), daß der Text, wie er in der Edition des Verf. vorliegt, so zu emendiren sei, resp. zu ergänzen, wie B ihn bietet. Die fehlerhaften Varianten in B sind in eckige Klammern [] eingeschlossen; der edirte Text wird durch M, das Manuscript durch m bezeichnet.

Cap. I.

V. 2. M: וטיב אסמך, B: ואסמך אֹמוצוף || M: אֹאחאדת. B: אֹאחדאת[1]) || V. 4. °M: סוקני, B: סקני || M: דכֹלני, B: אדכֹלני || °M: ודידך, B: u. ms. or. 1203: ודאדך || M: אֹכמר, B: אֹכמור || V. 6. M: פאן,[2]) B: אן || M: קד, B: fehlt. || V. 7. M: אֹצהירה, B: fügt noch hinzu: למכאפאה || M: לאכון, B: חתי אכון. || M: קטעאן. B: קטוע.[3]) || V. 8. M: אתֹאר, B: אתֹר. || V. 9. M: רכבאן, B: מראכב. || V. 11. *M: מעא, B: מע. || V. 13. °M: כֹלילי, B: fügt hinzu: לי.[4]) || M: תֹדיי, B: תֹדיאי. || V. 16. M: לדֹיד, B: fügt hinzu: איצֹא || M: וסרירנא רייאן, B: zuerst ebenso, dann aber: פראשנא גֹץ.[5]) || V. 17. °M: ביותנא, B u. or. 1203 haben davor noch כשֹב || M: ארז, B: ארוז.

---

1) Ebenso im ms. or. 1302 und 1203.

2) Wo es zum ersten Male im Satze steht.

3) Vergl. über die Form: Dozy, Suppl.

4) Vergl. Vers 14, ebenso ms. or. 1203.

5) Bei dieser Stelle hat sich die Uebersetzung sehr stark als eine Kompilation verrathen. Im Codex B nämlich steht zuerst der vollständige hebräische Text des 16ten Verses von הנך יפה — רעגנה mit darauf folgender Uebersetzung, welche letztere mit der von Merx veröffentlichten ziemlich identisch ist. Daran schließt sich jedoch ein Commentar, welcher die obengenanute Variante aufweist. Nach dem Commentar dann wiederholt sich der hebräische

Cap. II.

V. 1. M: אסהל, B: אסהול. || V. 3. M: אנעמת, B: תמנית אנעים. || V. 4. M: ארכלני, B: fügt hinzu: אמלך || M: אכמר, B: אכמור. || V. 7. M: מדינה אסלאם, B: סמרקנד[1]) || M: לם, B: לא. || °M: תצרהי ותנבהי, B: תצהרו ותנבהו.[2]) || V. 8. *m: מתצפר, B: מתצפר ebenso ms. or. 1203 || V. 9. M: שבה, B: ישבה || M: ואקף, B: fügt hinzu: מתטלע || M: מתטלע, B: מתלפה || M: אכואת, B: אכוא. || V. 10. °M: יא צאחבתי, B: fügt hinzu: יא גאמלתי.[3]) || V. 12. M: נצרו, B: נצר || [M: אזבאר, B: אבזאר]. V. 13. M: אעטת אראיתתהא, B: אעטא ראיתתה || *m: אמציא, B: אמצי || *m: כזף, B: כהף[4]) || °M: כהף, B: fügt noch hinzu: אצכור. || V. 14. *m: ארצי, B: אריני (ebenso or. 1203). | M: עדב, B: לדיד || M: חסין, B: חסן. || V. 15. M: סמנדרי, B: סמנדר.[5]) || V. 16. °M: אלסוסן,| B und or. 1203: אסואסן. || V. 17. M: ויזול אצל, B: ותזול אאצלה || °M: אאיא, B: אאיאיל[6]) || °M: גבל, B: גבא || M: אתצדר, [B: אתצטר] or. 1203: אתסטר. ||

Text des vorangegangenen Satzes in verstümmelter Form: הנך יפה דודי ערשנו רעננה mit einer, ihm sich eng anschließenden Uebersetzung: הוראך גמיל יא ודידי פראשנא גץ, welcher zugleich der vorangegangene Commentar entspricht. — Aus diesen Verhältnissen nun lassen sich Anhaltspunkte gewinnen 1) für die Ansicht, daß die Uebersetzung, welche vor uns liegt, nicht einem Autor angehört, sondern mehreren, indem es sicherlich ganz undenkbar ist, daß nur an dieser Stelle allein zwei Uebersetzungen vorlagen und geradezu abgeschrieben wurden; 2) für meine Behauptung, daß außer Saadja auch andere jüdisch-arabische Schriftsteller danach strebten, die hebräischen Wörter durch ähnlich klingende arabische wiederzugeben. Denn während רייאן ein Beispiel solcher Eigenthümlichkeit ist, hat auch die Variante davon ein solches aufzuweisen in פראשנא = ערשנו. Beides aber kann doch sicher nicht saadjanisch sein, sondern höchstens nur eins.

1) Wie ist das zu erklären? Sollte etwa der Abschreiber in irgend welchen zarten Beziehungen zu den Töchtern Samarkand's gestanden haben?!

2) Vergl. dazu Cap. III, V. 5, ebenso ms. or. 1203.

3) Vergl. dazu Vers 13; ebenso ms. or. 1203.

4) Ebenso or. 2375 und 1203.

5) Ebenso im Commentar, or. 1203 und Cap. VII, V. 13.

11) Vergl. die übrigen Stellen und or. 1203.

Cap. III.

V. 1. °M: לם, B: ולם. || V. 2. M: ואאסואק, B: ואטוף באאסואק. || V. 3. *m: אדי, B: אדין || °M: פקלת לחם, B: hat dahinter noch: הל. || V. 4. M: אכזרתה, B: פמסכתה. || V. 5. M: מדינה אסלאם, B: סמרקנר. || V. 6. M: מתבכרה, B; מבכרה. || V. 7. *m: מסחריד, B: מסתרירין. || V. 8. M: לאסיוף, B: לאסיף. || M: אמרא, B: כל אמרא || °M: באלילי, m: באלילי, B u. or. 1203: באליל[1]) || V. 10. M: ווסטה, [B u. or. 1203: וו(?)צטה] || M: מדינה אסלאם, B: סמרקנר. || V. 11. M: ותבצרן, B: ותפתמן || M: אי אתאג, B: באתאג. ||

Cap. IV.

V. 1. M: גמילה, B: fügt hinzu: יא צאותבתי הודאך חסינה || M: עינאך, [B: (?)עינאכי] || M: ענר, B: בעד ואא || M: בקטעאן אמעא, B: כקטיע אמאעא || M: אדי, B: fügt hinzu: קד. || V. 2. M: אמתרודאת, B: אמתרודה || °M u. or. 1203: צערן, B: צעדו || M: ולא, B: ולים. || V. 5. °M: ירעי, B: ירעיא || °M: אסומן, B u. or. 1203: אסואמן. || V. 6. M: ותזול אצלא, B: ותהרב אאצלה || M: לי, [B: fehlt] || M[2]): אלבאן, [B: אלבנאן] || V. 8. M: בנה, B: fügt noch hinzu: יא ערום || M: ברדא, B u. or. 1203: בדרא || M: מואטן, B: hat davor: מן || *M: גבא, m: גבל, B: גבא. || V. 9. M: אכזרת קלבי, B: סלבת פואדי || M: בואחדה, B: באחרא || M: עינך, [B: ?עינאכי][3]) || V. 10. °M: ודהאנך, B: וראיתה אדהאנך || V. 11. M: בנך, B: בווך || V. 14. °M: וועפראן, B u. or. 1203: ועפראן || *m: אידאן, B u. or. 1203: עידאן ||

---

1) Da die beiden zuletztgenannten codices באליל haben und die Annahme ſehr nahe liegt, daß der Punkt, welcher hinter dieſem, am Ende eines Satzes ſtehenden Worte ſich befand, von einem Abſchreiber fälſchlich für ein Jod angeſehen wurde — wie es auch Cap. V, Vers 2 geſchehen iſt, — ſo iſt die Emendation des Verf. an dieſer Stelle nicht richtig, wobei ihn allerdings kein Vorwurf treffen kann, indem er nur den einen Text vor ſich hatte.

2) Im Cod. B. iſt ſicher ein Schreibfehler bei dieſem Worte, da in derſelben Handſchrift der Commentator ſagt: גבעת הלבונה יעני בה גבעת בני בניימן מוצ מקאם לשכינה, da kann wahrlich vom Libanon nicht die Rede ſein!

3) Vergl. Vers 1.

V. 16. *m: אנתבהו, B u. or. 1203: אנתבחי || M: ואקבלי, B: ו fehlt. || °M: ואנפכי, B u. or. 1203: ואנפכי || M: אי בסתאנה, B: לבסתאנה ||.

Cap. V.

V. 1. M: רכלת, B: fügt noch hinzu: אי || *m: אכלו, B u. or. 1203: כלו || V. 2. *m: אבתלתי, B u. or. 1203: אבתלת (vergl. Anmerk. 12) || V. 3. M: רחצת, B: mit ו || V. 4. *m: אמשכה, B: אמשכאת || °M: עלי, or. 1203: עליה, B: מן רחמתה[1] || V. 5. M: לכלילי, B: לודידי || M: וידי, B: וידאי || M: מסך[2]) B: שהר || *M u. m: כדור, B: כדוד[3]) || V. 6. °M: אבתניה, B u. or. 1203: אבתניתה || M: ורעיתה, B: ורעותה || V. 7. M: אדאירין, B: אדוורין || V. 9. M: אודיד, B: אאודאר || M: כליל, B: אכלאן || V. 10. °M: ילקחה, B u. or. 1203: ילחקה || °M: כפצוץ, B: כפצוץ | V. 12. M: מרבואת, B: מרבייאת || V. 13. °M: סוסן, m: סוסאן, B: סואסן || V. 14. M: מעכפה, B u. or. 1203: מעכנה || V. 15. M: עלי, B: hat davor noch: מאססה (ebenſo or. 1203) || °M: ומכהאר, B: ומכתארה ||

Cap. VI.

V. 2. °M: סוסן, m: סוסאן, B u. or. 1203: סואסן || V. 3. Vergleiche Vers 2. || V. 4. *m: צפרייה, B, or. 1302 und 1203: צפורייה || V. 5. M: אדירי, B: אמילי || M: עיניך, B: טרפך || M: אקתנאנ, B: hat davor noch: קר || M: אמעז, B: אמאעז || M: אנגאזו, B: קר אנגאזת || M: גרש, B: hat davor noch גבל || V. 7. M: תחת, B: בעד || V. 8. M: הם, B: והם || V. 9. °M: ראוהא, B u. or. 1203 fügen hinzu: אלבנאת || °M: אלמלכאת, m: ואלמלכאת, B u. or. 1203: ואמלכאת || V. 10. *m: הרא, B u. or. 1203: הרה || M: נמילה, B: hat davor noch: הי || M: נקיה, B: ונקייה || *m: אדי, B: ואדי ||

Cap. VII.

V. 1. °M: ארגעי, B: verdoppelt dasſelbe || V. 2. M: אנעול, B: אנעל || *m: בת, B u. or. 1203: בנת || M: אאסתאר, B

1) Hier iſt die Lesart von or. 1203 vorzuziehen.
2) Wo es zum erſten Male im Satze ſteht.
3) Vergl. dazu die Anmerkung von Merx.

u. or. 1203: אלאסתאד || V. 3. M: יעוג, B u. or. 1203: יעוז || V. 6. M: באלאחואץ, B: עלי אלאחואץ || V. 8. M: ללנכלה, B: כאלנכלה || V. 9. *m: אנפיך, B: אנפך || V. 10. M: אלניאם, B: אלנאים || V. 12. °M: צחראא, B u. or. 1203 mit dem Artikel || V. 13. M: תפרעת, B: hat davor noch: קד || *m: אלי סמנדר, B u. or. 1203: אלסמנדר || M: ונוורו, B u. or. 1203: ונוור || V. 14. M: בראיהה, [B: בראיהתה] || M: ואלעאתקה, B: ואלעתיקה || M: ודיד, B: יא ודיד || °M: דלך, B u. or. 1203: לך דאלך ||

Cap. VIII.

V. 1. M: מן יגעלך מתל אך לי, B: יא ליתך כנת לי כאך || M: ראצע תדיי, B: תרצע תדי || M: אבוסך איצא לא יזרי לי, B: אקבלך תם לא יזדרון לי בך || V. 2. M: אלי, B hat davor noch: אדכלך || *M: ארמאן, B u. or. 1203 hat davor noch: רב[1]) || V. 4. M: מדינה אלסלאם, B: סמרקנד || M: מא תנבהו, B: אן לא תצהרו ותתירו, or. 1203: מא תצהרו ותנבהו[2]) || V. 5. °M: אנבהתה, B u. or. 1203: אנבהתך || V. 7. °M: בה ואן, *m: בהו אן, B u. or. 1203: בהא אן || V. 8. *m: סגירה, B u. or. 1203: צגירה || °M: ותדיא, B: ותדיאן, or. 1203: ותדאיא[3]) || M: אלדי, B: אלתי || M: בה, B: פיה || V. 10. *m: עינאה, B: עיניה || V. 12. °M: ללאלף, B, or. 1302 u. 1203: אלאף || V. 14. °M: ואשבה, B u. or. 1203: fügen hinzu לך || *m: גבל, B u. or. 1203: גבל ||.

Die Varianten von or. 1203, welcher Codex mir ebenfalls zu Gebote stand, habe ich nicht immer gegeben, weil die Rücksichten auf Zeit- und Raumersparniß dieses verhinderten. Sie sind nur da angeführt, wo es sich darum handelt, den Text zu emendiren.

Berlin, im Mai 1883. Jacob Loevy.

---

1) Vergl. dazu die Anmerkung von Merx.

2) Hier ist die Lesart von or. 1203 vorzuziehen.

3) Die Emendation von M kann nach den beiden letztgenannten Codices vorgenommen werden, vergl. zu der letzten Form Dozy, Suppl.

Bibliographie.*)

Annuaire de la Société des études juives. Deuxième année. Paris 1833.

Bacher, W. Abraham ibn Esra als Grammatiker. Budapest 1881.

— Die grammatische Terminologie des Jehuda Hajjug. Wien 1882.

Bähr, O. Das Gesetz über falsche Zeugen nach Bibel und Talmud. Berlin 1882.

Barzilai, G. L'ideografia nelle lingue semitiche, ed il processo di transformazione della parola ebraica, nella equivalente delle varie lingue Indo-Europee. Triest 1882.

Bloch, M. Die Civilprozeß-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte. Budapest 1882.

Braun, M. Das bibliographische Handbuch d. Schabtai Baß. Breslau 1882.

Castelli, D. La profezia nella Bibbia. Firenze 1882.

— Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione. Firenze 1880.

— Nullità secondo la legge ebraica del Testamento del Samama. Firenze 1882.

Collins, G. ס' השחם by R. Moseh b. Yitshak of England. London 1882.

Deane, W. The book of Wisdom the greek text, the latin vulgate and the authorised english version. Oxford 1881.

Derenbourg, J. Deux versions hebraïques du livre de Kalilah et Dimah. Paris 1881.

Driver, S. A treatise on the use of the tenses in hebrew and some other syntactical questions. Oxford 1881.

---

*) Bei der Redaction eingegangene Schriften.

Friedländer, M. The guide of the Perplexed of Maimonides. Loon 1881.

Goldſchmidt, J. Ueber die Zukunft und Berechtigung des Judenthums. Neuwied 1883.

Grünwald, M. Ueber den Einfluß der Bibel auf die Bildung von Redensarten in den europäiſchen Sprachen. Heft I. Belovar 1883.

Harkavy, A. מאסף נרחים. II, Heft 1. Wien 1882.

Hochmuth, A. Gotteserkenntniß und Gottesverehrung. Budapeſt 1882.

Hoffmann, D. Die erſte Miſchna und die Controverſen der Tanaim. Ein Beitrag zur Einleitung in die Miſchna. Berlin 1882.

Horovitz, M. Frankfurter Rabbinen. Heft I. u. II. Frankfurt 1883.

Joel, M. Blicke in die Religionsgeſchichte zu Anfang des 2. chriſtlichen Jahrhunderts. II. Abtheilung. Der Conflikt des Heidenthums mit dem Chriſtenthume in ſeinen Folgen für das Judenthum. Breslau 1883.

Kronberg, N. Raſchi als Exeget. Breslau 1882.

Lattes, M. Nuovo saggio di giunte e correzioni al lessico talmudico Levy-Fleischer. Roma 1881.

Luncz, A. M. Jeruſalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wiſſenſchaftlich genauen Kenntniß des jetzigen und des alten Paläſtina's. I. Wien 1882.

Mathews, H. Commentary on Ezra and Nehemiah by Rabbi Saadiah. Oxford 1882.

Münz, L. Die modernen Anklagen gegen das Judenthum. Frankfurt 1882.

Oppenheim, J. תולדות המשנה. Zur Geſchichte der Miſchna. Preßburg 1882.

Peritz, M. Sefer ha-Mizwoth. Das Buch der Geſetze von Maimonides im arabiſchen Urtexte nebſt der hebräiſchen Ueberſetzung des Schelomoh b. Joſeph ibn Ajub. Theil I. Breslau 1882.

Perreau, P. 1700 Abbreviature e sigle (ראשי תיבות) ebraiche, caldaiche etc. raccolte ed ordinate. Parma 1882.

Revue des études juives, tome quatrième. Paris 1882.

Rosin, D. פירוש התורה אשר כתב רשב"ם. Commentarium quem in Pentateuchum composuit R. Samuel b. Meir. Breslau 1881.

Rubin, S. Berossos oder chaldäische Alterthümer (hebräisch). Wien 1882.

Stein, L. Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin 1882.

Steinschneider, M. Abraham ibn Esra. Zur Geschichte der mathematischen Wissenschaft im XII. Jahrhundert.

Strack, H. Die Sprüche der Väter, mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister. Karlsruhe 1882.

Wünsche, A. Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung der Midraschim, ins Deutsche übertragen. Heft I—XX. Leipzig 1882—83.

— Die Räthselweisheit bei den Hebräern. Leipzig 1883.

Herzogl. Hofbuchdruckerei (H. Neubürger) in Dessau.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und **Dr. D. Hoffmann.**

Zehnter Jahrgang.

1883.

Zweites und drittes Quartalheft.

Berlin.

J. Gorzelanczyk & Co.

Inhalt

des zweiten und dritten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Ueber die „Männer der großen Versammlung" (אנשי כנסת הגדולה) von Dr. D. Hoffmann	45
Das handschriftliche Werk Assufot von Heinrich Groß . . .	64
Bemerkungen zu Jehuda Ibn Tibbons Uebersetzung des Buches Al-Chazari von Dr. Hartwig Hirschfeld	88
Medicinische Handschriften von M. Steinschneider	101
Notiz von M. Steinschneider.	112
Zur Biographie Josef Salomo Delmedigo's von Rabbiner Dr. M. Horwitz	113
Recensionen	116

Das 4. Heft und die dazu gehörige hebräische Beilage sind bereits unter der Presse.

Ueber „die Männer der großen Versammlung"

(אנשי כנסת הגדולה)

von

Dr. D. Hoffmann.

„Die Propheten überlieferten die Thora den Männern der großen Versammlung (כנסת הגדולה)." So lautet ein Bericht der Mischna Abot I, 1, der, wie im „Magazin" 1881 S. 173 ff. und in der Abhandl. „die erste Mischna" (Beilage zum Berliner Seminar-Programm 1881/82) S. 26 ff. nachgewiesen wurde, zur ersten, von den Schülern Schammai's und Hillel's etwa drei Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung redigirten Mischna gehört. Dieselbe Quelle theilt uns auch drei Sprüche dieser „großer Kenesset" mit [1]). Leider aber hat uns diese alte Mischna keine weitern Nachrichten über dieses anscheinend so wichtige Institut aufbewahrt [2]), und wir sind

[1]) Diese drei Sprüche werden in demselben Wortlaute auch in einer zwar bedeutend jüngern aber doch noch der tanaitischen Zeit angehörigen Quelle mitgetheilt, d. i. die Mechilta zu Exod. 12, 8 (ed. Weiß p. 8b). Aus dieser Quelle ersieht man zugleich, daß auch die Tanaiten den Spruch עשו סיג לתורה so verstanden, daß man Vorbeugungsbestimmungen zum Schutze der Thoragesetze treffe. (So auch Ab. de R. Nathan).

[2]) Ob die fernere Nachricht des Tr.'s Abot (I, 2), daß Simon der Gerechte „משירי כנסת הגדולה" war, noch der ersten Mischna angehört, läßt sich nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Die meisten Forscher (die jüdischen wenigstens) haben diese Nachricht für eine streng historische erklärt und sie zum Ausgangspunkt genommen, um die Dauer des Bestandes der „großen Kenesset" zu bestimmen. Andererseits jedoch ist der Verdacht nicht unbegründet, daß wir es hier mit einer auf Grund der spätern Chronologie ausgesprochenen Ansicht eines spätern Tanna zu thun haben. Doch s. weiter unten.

Es verdient auch bemerkt zu werden, daß in den meisten Stellen,

in Bezug auf die weitern Details auf die undeutlichen [illegible] mehr oder weniger Zweifeln anregenden Mittheilungen späterer Lehrer angewiesen, die zu einer Zeit lebten, als notorisch in den Lehrhäusern die Chronologie der jüdischen Geschichte [illegible] Zeit, in welche die Wirksamkeit der „großen Versammlung" fällt, unbegreiflicher Weise gänzlich in Vergessenheit gerathen war, weshalb die aus diesem Kreise stammenden historischen Nachrichten ihrer zuverlässigsten Stütze beraubt erscheinen.

Doch hören wir zuvörderst die Nachrichten und Bemerkungen der talmudischen Weisen über die „große Versammlung"!

Eine Baraita in B. bathra 15a meldet, daß „die Männer der großen Keneset" die vier biblischen Bücher: Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, Daniel und Esther geschrieben haben. In derselben Baraita wird auch von den Männern Hiskia's (vgl. Prov. 25,1) berichtet, daß sie die Bücher: Jesaja, Proverbien, Hohelied und Kohelet geschrieben haben. Es erschien auffällig, daß die drei letztern Bücher, als deren Autor allgemein der König Salomo anerkannt wurde, erst von den Männern Hiskia's geschrieben worden sein sollten. Daher hat der Verfasser des Abot de R. Nathan diese Nachricht der Baraita so erklärt, daß die Männer Hiskais nur die Aufnahme dieser Salomonischen Schriften in den Kanon zu Stande gebracht haben, indem man vorher den Inhalt dieser Bücher beanstandet und deren Aufnahme in den Kanon verweigert hatte. Die Männer Hiskia's erklärten die anstößigen Stellen

---

wo von der „großen Versammlung" die Rede ist, der Ausdruck: כנסת הגדולה gebraucht wird; doch findet man auch: כנסת הגדולה אנשי. So im Midrasch zu Kohelet 12, 11; כנסת הגדולה; ebenso in b. Megilla 25a: ואתו כנסת הגדולה. [illegible] haben auch manche Codices in b. Berachot 33b (vergl. [illegible] Wahrscheinlicher ist jedoch überall die ursprüngliche [illegible] Es ist indessen aus dieser Ausdrucksweise keineswegs [illegible] ziehen, daß stets nur von „Häuptern" oder „Lehrern" [illegible] sammlung" gesprochen wird; denn sehr wahrscheinlich [illegible] Ausdruck vielmehr „die Mitglieder der [illegible] ist der Bedeutung nach nicht verschieden.

in befriedigender Weise und die Schriften wurden in Folge dessen kanonisirt [1]).

Hiernach dürfte die Nachricht über die „Männer der großen Versammlung" auch in dem Sinne zu verstehen sein, daß sie die betreffenden BB. in den Kanon der heiligen Schrift aufgenommen. Betreffs des Buches „Esther" ist aus dem im Talmud Megilla 7a Erzählten zu ersehen, daß man sich nur schwer dazu entschloß, dies als eine kanonische Schrift anzuerkennen. Hinsichtlich des Buches Ezechiel sind aber noch in späterer Zeit Bedenken erhoben worden, so daß man dasselbe „verbergen" wollte (Sabbat 13b). Die Aufnahme dieses Buches unter die kanonischen Schriften bedurfte daher nach der Ansicht der Baraita einer behördlichen Sanction. Die Kanonisirung des Buches Daniel und der zwölf kleinen Propheten wurde aber deshalb den Männern der großen Versammlung zugeschrieben, weil wahrscheinlich nach der Baraita Daniel und die letzten der kleinen Propheten selbst Mitglieder der großen Versammlung waren.

Eine fernere Tradition, daß die M. d. g. V. die achtzehn Benedictionen des täglichen Gebetes [illegible] (Megilla 17b).

Was sonst über die M. d. g. V. [illegible] Midraschim vorkommt, sind Aus[illegible] Die fließen unter diesen letztern [illegible] des R. Josua ben Levi, R. Joch[illegible] erörtert wird, die Versammlung habe [illegible] erhalten, weil sie nach [illegible] drei Epitheta [illegible]

haben (b. Joma 69b; j. Berachot VII 11c; Megilla III 74c; Midrasch zu Ps. 19). Derselbe berichtet ferner, daß die M. d. g. V. vier und zwanzig Tage gefastet haben, auf daß die Schreiber von Gesetzrollen, Tephillin und Mesusoth nicht reich werden mögen (b. Pesachim 50b). R. Jochanan wieder berichtet, daß die M. d. g. V. angeordnet haben ברכות ותפלות קדושות והבדלות (b. Berachot 33a). Auch R. Josua b. Levi, der (b. Berachot 26b) תפלות כנגד תמידין תקנום behauptet, scheint, wie Raschi erklärt, die אבה"ג als Urheber der תפלות betrachtet zu haben. Im Namen des R. Jonathan theilt R. Samuel bar Nachman mit, daß 85 Älteste, worunter (ומהם) einige und dreißig Propheten (wohl die M. d. g. V.) gegen die Annahme des neuen Gebotes vom Purim Bedenken erhoben (j. Megilla I 70d, Midr. Ruth IV zu 2,4). R. Jonathan (nach And. R. Levi) tradirt im Namen der M. d. g. V. die Regel: ויהי איש אלא לשון צער (b. Megilla 10b).

Jüngere Amoräer sowie anonyme Aussprüche im Talmud und Midrasch geben über das Wesen und die Wirksamkeit der Keneset haggedolah noch weitere Auskunft. Nach T. b. Sanhedrin 104b haben die M. d. g. V. alle diejenigen Männer aufgezählt, die keinen Antheil an עולם הבא haben. Nach T. b. Megilla 2a haben die M. d. g. V. in den Tagen Mordechai's und Esther's die verschiedenen Zeiten für die Vorlesung der „Megillat Esther" festgestellt, wobei die Mischna den Dorfbewohnern gestattet, sich an einem dem Purimfeste vorangehendem Montag oder Donnerstag die Megilla vorlesen zu lassen, da an diesen Tagen nach einer Anordnung Esra's (b. Baba-Kamma 82a) in den Städten Gerichtssitzungen und Thora-Vorlesung stattfinden und die Dorfbewohner in den Städten sich versammeln. — Der jerusalemische Talmud (70b) wirft hier die Frage auf: „Wie ist es möglich, daß Mordechai und Esther bei ihrer Zeitbestimmung auf die später von Esra getroffene Anordnung Rücksicht genommen haben?" Die Antwort lautet: מי שסידר את המשנה סמכה למקרא משפחה ומשפחה וגו'. Der Sinn dieser Antwort ist wohl, daß die Zeitbestimmung nicht (wie der babylonische Talmud meint) von

der gr. Verſ., den Zeitgenoſſen Mordechai's und Eſther's, herrühre, ſondern erſt von den ſpätern Weiſen nach Eſra, und der Redactor der Miſchna habe für dieſe ſpätere Beſtimmung in einem Schriftvers aus dem Buche Eſther [1]) eine Stütze gefunden. Nach dem Jeruſchlmi haben alſo die M. d. g. V., die vor Eſra gleichzeitig mit Mordechai und Eſther lebten, blos das Purimfeſt am 14. und 15. Adar angeordnet (j. Megilla 70d).

Wir ſehen hieraus, daß viele talm. Lehrer die Wirkſamkeit der M. d. g. V. in eine frühere Zeit, als die Eſra's, ſetzen. Noch in andern, ältern Quellen wird die Wirkſamkeit Eſra's von der der Keneſet haggedolah unterſchieden. Es werden dem Eſra viele Anordnungen (Tekanot) zugeſchrieben, ohne daß dabei der großen Verſammlung Erwähnung geſchieht. In einer Baraita in b. Baba kamma 82a und j. Megilla IV, 75a werden dem Eſra zehn Tekanot zugeſchrieben. Rabbi Simon b. Elaſar (ein Zeitgenoſſe des Miſchna-Redactors) tradirt ebenfalls über eine Anordnung Eſra's betreffs der Thora-Vorleſungen (b. Megilla 31b). Nach R. Joſe (b. Sanhedrin 21b, j. Megilla 71b) hat Eſra die Schrift der Thora verändert. Nach der bereits oben citirten Baraita in Baba batra 15a hat Eſra ſein Buch (das Buch „Eſra") nebſt einem Theile der Chronik geſchrieben; letzteres Buch wurde dann von Nehemia vollendet. In allen dieſen Berichten erſcheint alſo die Wirkſamkeit Eſra's als eine beſondere, von der der „großen Verſammlung" verſchiedene [2]). Außerdem ſcheint hier vorausgeſetzt zu ſein, daß die M. d. g. V. einer frühern Zeit angehören, als Eſra.

Dagegen wird an vielen Stellen die große Volks-

---

[1]) Der Schriftvers wird zwar in der Miſchna nicht citirt; doch aber in der Toſefta Anf. Meg., die allerdings corrupt zu ſein ſcheint. Der Jeruſch. meint vielleicht unter משנה hier die Toſefta.

[2]) Nach der Vorſtellung, daß „die große Verſammlung" eine Behörde war, der Eſra präſidirte oder als Mitglied angehörte, ließe es ſich kaum erklären, wie Eſra ohne dieſe Behörde ſo viele wichtige Anordnungen trifft und Bücher in den Kanon aufnimmt.

verſammlung, von der in Neh. 8—10 berichtet wird, die unter dem Vorſitze Eſra's feierlich gelobte, zu wandeln in der durch Moſes gegebenen göttlichen Thora, als die כנסת הגדולה erklärt und die damals von den Leviten geſprochenen Worte (Neh. 9,5 ff.) im Namen der אכנה"ג angeführt. So ſchon in dem oben S. 3 citirten Ausſpruch des R. Joſua b. Levi, der auf die in Neh. 9,32 Gott beigelegten Epitheta ſich bezieht. An vielen Stellen wird bemerkt, daß die אכה"ג den Erzvater Abraham אברם ohne ה genannt haben (Jeruſch. Berachot I, 4a; Bereſch. r. c. 46; 78; Jalkut I,81; II,1071; 1073), mit Bezugname auf Neh. 9,7. Ferner wird im Namen der אכה"ג citirt Neh. 9,10 in Schemot r. 41 und Tanchuma כי תשא 14; Neh. 9,6 in Bereſch. r. 6, Jalkut I, 10, II,593, 1071; Neh. 9,5 in Tanchuma שמות 2. In Schemot r. 51 werden auch die Worte Nehemia's in Neh. 1,7 als Worte der אכה"ג citirt. Im Midraſch Ruth (IV zu 2,4) werden ebenfalls die in Neh. X von der Verſammlung gefaßten Beſchlüſſe den אכנה"ג zugeſchrieben [1]).

Auch ſonſt wird Eſra und auch Nehemia zu den Männern der Keneſet haggedolah gezählt. Im Targum zum Hohenliede 7,1 werden beide mit Serubabel, Joſua und Mordechai als אנשי כנשתא רבתא bezeichnet, und auch aus daſ. zu 6, geht hervor, daß unter כנה"ג die Verſammlung von Neh. 8—10 verſtanden iſt. Im Midraſch zum Hohenlied 7,14 wird אכנה"ג

[1]) Indeſſen iſt in allen Parallelſtellen, die offenbar dieſem Midraſch als Quelle gedient haben, von den אכה"ג nicht die Rede; es wird nur geſagt „בימי עזרא" vgl. Jalkut II, 18 (im Namen des Bereſch. r., iſt aber in unſern Ausgg. in c. 98 ausgefallen); Tanchuma ויחי 8; Midr. zu Pſ. 57; vergl. auch Jeruſch. Berach. IX 14c; Schebiit 36b und b. Maccot 23b. Im Tanchuma שמות 2 werden die Exulanten, deren Namen in Eſra 2 aufgezählt ſind, אכה"ג genannt; doch iſt dies dort eine Corruptel ſtatt עולי גולה, wie die Parallelſtellen haben (vgl. Tanch. שלח 6; Bereſch. r. 71 und Bam. r. 16. Endlich iſt auch in der von Vielen (namentl. von Geiger in ſeiner „Urſchrift" S. 310 ff.) als beſonders wichtig bezeichneten Stelle des Tanchuma (אכה"ג בשלח 16) das als ein Mißverſtändniß zu erklären; die Primärquelle, die Mechilta zu Exod. 15, 7, hat eine ganz andere Leſeart, vergl. daſ.

statt des in der Parallelstelle Wajikra r. c. 2 befindlichen חבורתו ישל עזרא gesetzt. Im Midrasch zu Ps. 36 wird gesagt, daß die אנשי כנה״ג sich des שם המפורש bedient haben, was im T. b. Joma 69b von Esra behauptet wird. Es scheint auch, daß die אנשי כנה״ג mit den Sopherim, an deren Spitze der Sopher Esra stand, identificirt wurden [1]). Demgemäß werden sie als die Begründer von Midrasch, Halachot und Agadot gepriesen (Jeruschalmi Schekalim V, 48c) und von ihnen behauptet, daß sie öffentlich die Thora gelehrt haben (Tanchuma ויקהל 8). Die Generation der אנשי כנה״ג wurde mit der durch Thorakenntniß und Frömmigkeit besonders ausgezeichneten Generation des Königs Hiskia verglichen (Bereschith r. c. 35).

Wer mit den Quellen vertraut ist, wird sofort einsehen, daß hier in keinem Falle angenommen werden darf, es haben zwei verschiedene Ueberlieferungsströme existirt, von denen der eine der כנה״ג, der andere aber speciell dem Sopher Esra die Restauration des Gesetzes und die Organisation der jüdischen Gemeinde nach dem Exile zuschrieb. Es ist hier vielmehr der Weg der Harmonistik der einzig richtige, den man einschlagen muß, um die verschiedenen Aussprüche zu erklären. Den talmudischen Lehrern ist die כנה״ג die Behörde, die seit dem Beginn des zweiten jüdischen Staates und vielleicht noch während des Exils in Israel die religiösen Angelegenheiten leitete. Diese Behörde bestand eine lange Reihe von Jahren vor und auch nach Esra. Zur Zeit Esra's aber, stand dieser an der Spitze derselben, und alle während dieser Zeit getroffenen Anordnungen werden an den Namen dieser hervorragenden Größe geknüpft.

Diese Beobachtung allein verbietet uns entschieden die Annahme, daß unter כנסת הגדולה nur die in Neh. 8—10 geschilderte große Volksversammlung verstanden sei. Wenn auch ein sehr junger Midrasch (Midr. Esther VI) die Theilnehmer an

[1]) Daher hat auch ein Späterer irrthümlich diese Männer als Urheber der תיקוני סופרים hingestellt (Tanchuma בשלח 16).

der nach Megillat Taanit (letzter Abschn.) am 23. Schebat gehaltenen großen Volksversammlung des Buches Richter 20,1 ebenfalls als אנשי כנסת הגדולה bezeichnet, so kann dies selbstverständlich über den Sinn dieses Ausdruckes in den Talmuden und Midraschim oder gar in der alten Mischna nicht im geringsten entscheiden. Es zeigt dies nur, daß der specielle Begriff in späterer Zeit auch in generellem Sinne gebraucht wurde.

Es ist vielfach hervorgehoben worden, daß die Mitgliederzahl, die von den talmudischen Quellen der אכנה"ג zugeschrieben wird, mit der Zahl der in Neh. 10 verzeichneten Häupter der dortigen großen Versammlung einigermaßen übereinstimmt. Während nämlich der babylonische Talmud die Zahl der M. d. g. V. auf „120 Sekenim, unter denen viele Propheten" bestimmt (Meg. 17b), hat der jerus. Talmud (Meg. I, 70d) die Angabe „85 Älteste und unter ihnen etliche und 30 Propheten" [1]). Eben dieselben Zahlen hat Midr. Ruth (IV zu 2,4) Jerusch. Berachot II, 4d hat: 120 Älteste, unter ihnen etliche und 80 Propheten. Nun ließe sich vermuthen, die im jerus. Talmud genannte Zahl von 85 oder etlichen und achtzig Ältesten entspräche der Anzahl der in der Urkunde von Neh. X unterschriebenen Häupter der Volksversammlung. Es sind deren allerdings, wenn man auch פרעש und פחת מואב (V. 15) für zwei Personen zählt, nur 84 Unterschriften; allein man könnte entweder noch Esra hinzunehmen oder in V. 10 vor ישוע

[1]) Um den Widerspruch zwischen dieser Angabe und der des Babli zu beseitigen, hat N. Krochmal ומהם in ועמהם corrigirt (Kerem Chemed V, 68), wonach 85 Aelteste und mit ihnen etliche und 30 Propheten die große Versammlung gebildet hätten. (Babli hätte dann nur bestimmt 85 Aelteste und 35 Propheten = 120.) Diese willkürliche Emendation hebt noch nicht den Widerspruch zwischen Jerusch. Meg. u. Jerusch. Berachot; man müßte denn an letzterer Stelle wieder שמונים in שלשים emendiren. Wir ziehen es vor, den Widerspruch ungelöst zu lassen, ehe wir solche willkürliche Emendationen vornehmen. Zufällig findet sich ein ähnlicher Widerspruch zwischen Babli Jebamot 121 b, wo ס"ה וקנים, und Jerusch. das. XVI, 15 d, wo statt dessen שלשים וכמה וקנים vorkommen.

nach einen Leviten supplíren (die syr. Peschitto hat noch einen Priester, Namens שמעיה, der im hebr. Text nicht vorkommt). Die Zahl 85 könnte also leicht in Neh. X ihre Bestätigung finden; es würde sich auch die andere unbestimmte Zahl „etliche und achtzig" durch die nicht genau zu bestimmende Aufzählung in Neh. X ihre hinreichende Erklärung finden.

Indessen sagt eine andere Jeruschalmi-Stelle (Chagiga III, 79d), bestimmt, daß in der Urkunde von Neh. X nur 83 Unterschriften (פ"ג חותמות) vorhanden sind. Außerdem läßt sich die Zahl von etlichen und 30 Propheten aus dem in Neh. 8—10 Erzählten nicht ohne willkürliche Annahmen erklären. Diese Zahlangabe muß demnach in andern Umständen ihren Grund haben, und es ist daher auch wahrscheinlicher, daß die Angabe von 85 Ältesten nicht aus Neh. X geschöpft ist. In der That findet man auch bei viel spätern Versammlungen und Beschlüssen die Anzahl von 85 und etlichen und 30 Ältesten. Eine Versammlung von 85 Ältesten wird erwähnt in Babli Jebamot 121b und in der Tosefta Kelim b. batra II, 4; eine von etlichen und 30 (שלשים וכמה) im Jerusch. Jebamot I, 2c [1]); XVI, 15d; Kidduschin III, 64a; Sota II, 18b. Im Sifre חקת 124 und Tosefta Mikwaot, Ende, ist bestimmter eine Versammlung von שלשים ושנים זקנים erwähnt. — Es waren demnach auch in späterer Zeit [2]) Versammlungen von 85 oder etlichen und 30 Weisen nicht selten, und es ist nicht nöthig anzunehmen, daß der jerus. Talmud die Zahl 85 aus Neh. X entnommen hat.

Wäre auch dies der Fall, so wäre auch weiter nichts bewiesen, als daß nach dem Talmud bei jener großen Volksversammlung die אנשי כנסת הגדולה an der Spitze des Volkes standen und die Versammlung leiteten. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß die Häupter jener Versammlung, welche in

---

[1]) Derselbe Bericht kommt auch in Babli 92b vor; nur heißt es da בחבורה נמנו ותמרו anstatt נמנו שלשים וכמה וקנים.

[2]) Die in den angeführten Stellen erwähnten Versammlungen fanden sämmtlich nach der Tempelzerstörung statt.

Neh. X, 1 שרינו לוינו כהנינו genannt werden, bereits in früherer Zeit an der Spitze des Volkes ſtanden. Wenn nun auch die Anzahl der אכנה"ג aus der bei Gelegenheit dieſer Verſammlung unterzeichneten Urkunde entnommen wurde, ſo iſt daraus noch keineswegs erwieſen, daß auch nur der Name „Keneſet haggedolah" von dieſer Verſammlung ſeinen Urſprung hat.

Bei dieſer Bemerkung habe ich vorzüglich eine Deduction von A. Kuenen im Auge, der in einer ausführlichen Abhandlung „über die Männer der großen Synagoge" [1]) durch eine, wie ich glaube, nicht wahrſcheinliche Vorausſetzung zu dem Reſultat gelangte, daß alle talmudiſchen Angaben über die „große Keneſet" in einer unhiſtoriſchen Vorſtellung ihren Urſprung haben und demgemäß keinen hiſtoriſchen Werth beanſpruchen dürfen.

Kuennen unterſucht allerdings mit Recht zuerſt, welche Vorſtellung der erſte Autor, der den Namen „Keneſet haggedolah" gebrauchte, mit demſelben ausdrücken wollte, um dadurch zu einem richtigen Urtheile über den hiſtoriſchen Werth der an dieſen Namen geknüpften talmudiſchen Nachrichten zu gelangen. Wenn er aber weiter glaubt, der Ausdruck כנסת ſei in ſpäterer Zeit faſt nur von gottesdienſtlichen Verſammlungen gebraucht worden, und da dem Unbekannten, der zuerſt den Namen כנה"ג gebrauchte, unzweifelhaft die Erzählung in Neh. 8—10, wo von einer großen gottesdienſtlichen Volksverſammlung berichtet wird, bekannt war, ſo ſei es allerwahrſcheinlichſt, daß der erſte Autor mit dem Namen כנה"ג nur jene Verſammlung bezeichnet hatte, — ſo geht er dabei von einer grundfalſchen Vorausſetzung aus. Der Name כנסת hat nur in der Verbindung בית הכנסת (wofür man allerdings mitunter gekürzt כנסת ſetzte) die ſpecielle Bedeutung einer gottesdienſtlichen Verſammlung, ſonſt hat er in den talmudiſchen Schriften ebenſo wie das aramäiſche כ:ישתא dieſelbe

[1]) Over de mannen der Groote Synagoge. Bydrage van A. Kuenen. Separatabdruck aus den Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde 2de Reeks· Deel VI. (Amsterdam 1876).

Bedeutung wie das hebräische עדה (Gemeinde), das auch von den Targumim stets mit כנישתא übersetzt wird. Das so häufig vorkommende כנסת ישראל bedeutet dasselbe wie עדת ישראל.

Wir wollen indessen, bevor wir über die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks אכנה"נ untersuchen, uns eine andere Frage beantworten. Es ist nämlich sicher, daß die ganze talmudische Literatur die Existenz des Sanhedrin als des obersten Gerichtshofes in Israel bereits in den Zeiten des ersten Tempels voraussetzt. Nach den Talmud existirte ein solcher oberster Gerichtshof zu allen Zeiten in Israel, wie dies ja das pentateuchische Gesetz (Deut. 17,8 ff.) ausdrücklich vorschreibt. Dies ist aber nicht blos die Ansicht der spätern Rabbinen, sondern auch die pharisäischen Gesetzeslehrer zur Zeit des Tempelbestandes müssen diese Ansicht bereits gelehrt haben, da wir dieselbe auch bei Josephus finden. Auch nach Josephus stand zu jeder Zeit an der Spitze des israelitischen Religions- und Gerichtswesens eine oberste Behörde, die er „Gerusia" nennt (Jos. ant. 4,8, 14). Der König sollte, wie Josephus das Gesetz auslegt, stets Gott und den Gesetzen folgen und nichts ohne den Rath des Hohenpriesters und der Gerusiasten thun, (ant. 4,8, 17). Nach Josua's Tode war zwar eine Anarchie in Israel, während welcher Zeit auch keine Gerusia bestand (ant. 5,2, 7); allein später nach 18 Jahren wurde die alte Ordnung wieder hergestellt (ant. 6,5, 4), und zur Zeit Eli's finden wir wieder die Gerusia zusammen mit dem Hohenpriester zu Schîlo (ant. 5,11, 2). Speciell für die Zeit, nachdem die Israeliten aus dem Exile heraufgezogen waren, zeugt das ohne Zweifel noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels von einem Pharisäer verfaßte Buch Judith, daß allgemein für jene Zeit eine über ganz Israel herschende Gerusia mit dem Hohenpriester an der Spitze vorausgesetzt ward. Denn kurz, nachdem das Volk aus der Gefangenschaft heraufgezogen, erhält und befolgt es die Befehle, die ihm der Hoheprieſter und die Gerusia des ganzen Volkes Israel, die zu Jerusalem saß,

ertheilte (Judith 4,3; 8; 15,8). Um die heiligen Gaben aufzehren zu dürfen, bedurfte es erſt eines Erlaſſes von Seiten dieſer Geruſia (Judith 11,14). Hiernach iſt es kaum zweifelhaft, daß auch die talmudiſchen Lehrer insgeſammt der Anſicht waren, daß in derſelben Zeit, in der die אכנה״ג wirkten, auch ein oberſter Gerichtshof, ähnlich dem ſpätern Synedrium, in Iſrael beſtand. Nun drängt ſich uns von ſelbſt die Frage auf: Iſt die „Keneſet haggedolah" mit der oberſten Behörde, die wir, wie das Buch Judith, „Geruſia" nennen wollen, identiſch oder glaubten die talmudiſchen Geſetzeslehrer, es waren dies zwei ganz verſchiedene Inſtitute, die neben einander beſtanden haben?

Wir müſſen entſchieden behaupten, daß neben einem Collegium wie die כנסת הגדולה, das die Traditionslehre empfängt und weiter überliefert, das die Gebete verfaßt und einführt, heilige Schriften canoniſirt und das Purimfeſt anordnet, das überhaupt, wenigſtens in religiöſen Angelegenheiten, als oberſte Inſtanz entſcheidet, — daß neben einem ſolchen Collegium für eine Geruſia, die doch auch nach dem B. Judith (11,14) die oberſte Religionsbehörde iſt und nach Miſchna und Talmud ohne Zweifel in allen religiöſen Angelegenheit die oberſte Entſcheidung hatte [1]) abſolut kein Raum iſt. Selbſt wenn wir von den ſpätern talmudiſchen Berichten ganz abſehen und uns blos an die Miſchna des Tr.'s Abot halten, wonach die Männer der כנה״ג blos die Empfänger und Ueberlieferer der Tradition waren, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß auch die folgenden Traditions-Vermittler der Miſchna Abot, die ſogenannten „Paare," in der Miſchna als Häupter des Synedrions erſcheinen und auch die vorhergenannten Propheten nach Joſephus an der Spitze der Geruſia ſtanden (vgl. Joſ. ant. 4,8, 14 und Magazin 1878 S. 97). Sonach hat allerwahrſcheinlichſt auch die Miſchna

[1]) Vgl. meine Abhdlg. „Der oberſte Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums" (Beilage zum Berliner Rabbiner-Seminar-Programm 1877—78) S. 5 ff. und beſonders S. 14 Note.

Abot die Männer der כנה"ג mit den Häuptern der Gerusia identificirt.

Allerdings wird man uns entgegenhalten, daß die Anzahl der Mitglieder beider Institute nach dem Talmud nicht übereinstimmt, da die Gerusia ebenso wie das Synedrion nach der im Talmud geltenden Norm aus 71 Männern bestehen mußte, die כנה"ג aber 120 Mitglieder gehabt haben soll. Allein es könnte gerade durch die größere Anzahl der Mitglieder die ältere Gerusia sich von dem spätern Synedrion unterschieden haben. Es mag auch die כנה"ג aus der Gerusia von 72 Mitgliedern (vgl. Mischna Sebachim I,3) und den beiden kleinern Gerichtshöfen am Eingange des Tempelberges und des Vorhofes [1]) (M. Sanhedrin 11,2) zusammengesetzt gedacht worden sein.

Jetzt bleibt uns noch übrig, die Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes כנסת הגדולה zu beantworten. Wird es sich finden, daß dieser Ausdruck durch seine Bedeutung bei den alten Mischna-Lehrern zur Bezeichnung der alten Gerusia angemessen war, so werden alle Gründe dafür sprechen, die כנה"ג mit dem obersten Gerichtshof für identisch zu erklären.

Nun ist es sicher, daß das spätere Synedrion noch zur Zeit des Tempelbestandes in aramäischer Sprache כנישתא genannt wurde. Der Grundtext der „Megillat Taanit," die nach Uebereinstimmung aller Geschichtsforscher noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels schriftlich aufgezeichnet wurde, nennt so das Synedrion, indem es (c. 10) berichtet: בעשרים ושמנה יתיבא כנישתא על דינא. Man mag den Satz wie immer erklären, so viel steht fest, daß unter כנישתא hier nur das Synedrion verstanden sein kann. Daher haben die Tannaiten das mit dem aramäischen כנישתא gleichbedeutende hebräische עדה als „Sanhedrin" erklärt. So meint Sifra zu Lev. 4, 13, das עדת ישראל in diesem Verse bezeichne „das große Syn-

[1]) Die kleineren Gerichtshöfe bestanden zwar nur aus je 23 Mitgliedern; doch war in jedem nach Tosefta Sanhedrin c. 7 Anf. ein מומלא, der nicht unter den 23 war, vgl. Tosafot Sanhedr. 16b v. אחר. Damit erklärt sich auch die Zahl 72 in M. Sebachim I, 3.

edrion," das in der Lischkath Hagasith seinen Sitz hat. Diese Erklärung ist im Mischna-Traktate Horajot von sämmtlichen Tannaim einstimmig acceptirt. Noch an vielen anderen Stellen wird das Wort עדה von den talmudischen Weisen als „Synedrion" erklärt [1]). Merkwürdig ist es, daß auch Josephus in seiner vita das während des letzten Krieges den Staat leitende Synedrion τὸ κοινὸν (vita 52,60) oder τὸ κοινὸν τῶν Ἱεροσολυμιτῶν (c. 38,49,65,70) nennt, das vollständig dem hebräischen עדה entspricht.

Da nun der Ausdruck כנסת הגדולה zum ersten Mal in der noch vor der Tempelzerstörung redigirten „ersten Mischna" gebraucht wird, zu einer Zeit, als der oberste Gerichtshof zu Jerusalem עדה und סנהדרין genannt wurde, so hat der Autor des Namens כנה״ג ohne Zweifel damit eine dem Synedrion ähnliche Behörde bezeichnen wollen, der er nur noch das Attribut גדולה beilegte, weil er sie für wichtiger und bedeutender als das spätere Synedrion hielt. Der erste, der den Namen כנסת הגדולה gebrauchte, bezeichnete also damit dieselbe Behörde, die das Buch Judith (4,8) ἡ γερουσία παντὸς δήμου Ἰσραὴλ nennt.

Mit der Bezeichnung dieser „Keneset" als eine גדולה wurde zugleich deren Traditionen und Institutionen eine besondere Wichtigkeit und Heiligkeit vindicirt. Schon zur Zeit der Makkabäerfürsten beriefen sich die pharisäischen Gesetzeslehrer auf die „Tradition der Väter" (παράδοσις oder διαδοχὴ τῶν πατέρων, Jos. ant. 13,10,6), die auch „Tradition der Ältesten (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, Jos. ant. X,4,1 und sehr oft im N. T.) genannt wurde. Diese διαδοχὴ (= קבלה) der Ältesten war nur die Fortsetzung der genauen und zuverlässigen Ueberlieferung der Propheten (ἀκριβὴς διαδοχὴ τῶν προφητῶν, Jos. c. Ap. I,8). Unter den Vätern oder Ältesten, deren Anordnungen schon in frühester Zeit ähnlich den der Propheten für besonders heilig gehalten wurden [2]), verstand man zunächst

[1]) Auch die syrische Uebersetzung des N. T. übersetzt συνέδριον mit סנהדרין.

[2]) Eine Anordnung der Propheten hieß מעשה נביאים, eine An-

die Älteſten der oberſten Religions-Behörde in den erſten Zeiten des zweiten Tempels, und es iſt leicht erklärlich, warum die erſten Redactoren des Tr.'s Abot oder vielleicht ſchon die früheren Geſetzeslehrer dieſe Behörde als eine כנסת הגדולה bezeichneten [1]). Als letzter Repräſentant dieſer „großen Verſammlung" wird wohl in der Tradition Simon der Gerechte gegolten haben, mit dem man die Periode der alten Sopherim, der Schüler Eſra's, für abgeſchloſſen hielt.

Die Mitglieder dieſer Behörde ſind es allerwahrſcheinlichſt, welche in der Urkunde von Neh. X unterzeichnet ſind. Dies geht unter Anderem ſchon daraus hervor, daß die Unterzeichner in drei Klaſſen eingetheilt ſind: כהנים, לוים, שרים, oder ראשי העם (Neh. X,1; 9; 10; 15). Gerade dieſelbe Eintheilung in drei Klaſſen finden wir aber auch bei dem nach der Chronik von Joſaphat creirten oberſten Gerichtshof; die Mitglieder des oberſten Gerichtshofes ſind dort לוים, כהנים und ראשי אבות. Gewiß beſtand noch zur Zeit des Chronikers der oberſte Gerichtshof aus ſolchen drei Klaſſen; noch ſpäter lehrt Sifre zu Deut. 17,9: Es iſt geboten, daß beim Obergerichte Prieſter und Leviten ſeien (vgl. auch M. Sanhedrin 4,2). Wenn der König Joſaphat bereits ein ſolches Obergericht in Jeruſalem eingeſetzt hat, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß die in Spr. 25,1 genannten אנשי חזקיה, die für die Erhaltung der Spr. Salomo's ſorgten, die Mitglieder des Obertribunals waren. Wenigſtens hat ſie die Baraita in B. bathra 15a, die ihnen, ähnlich wie den אנכה"ג, die Kanoniſirung von 4 BB, der heil. Schrift zuſchreibt, für ſolche gehalten.

Scheinbar dem Berichte über die כנה"ג widerſprechend, allein, wie ſich ſpäter zeigen wird, in Wirklichkeit denſelben beſtätigend iſt die alte Notiz in Miſchna Pea II,6, wonach die **Suggoth** unmittelbar von den Propheten die Lehre

---

ordnung der Aelteſten nach Eſra מעשה זקנים, ſo in der Diskuſſion zwiſchen den alten Tannaim R. Joſua und R. Tarphon in M. Jadajim IV, 3.

[1]) Dazu kam noch der Umſtand, daß in dieſer Behörde auch Propheten waren, die Inhaber der *ἀκριβὴς διαδοχή*.

empfangen haben; die „Männer der Kenn. hagged." ſind alſo hier ſcheinbar übergangen [1]). Um aber zu entſcheiden, ob dies in Wirklichkeit der Fall iſt, müſſen wir zuerſt fragen: wer ſind denn eigentlich die זוגות? Freilich wird allgemein angenommen, daß unter den Suggoth **nur** die in Abot I genannten **fünf Paare** von Schriftgelehrten von Joſe b. Joeſer bis Hillel und Schammai verſtanden ſind. Sagt doch die Toſefta (Chagiga II, 8) ausdrücklich חמשה זוגות הן! Allein dort iſt nur die Rede von den Paaren die mit einander controverſirten. Der Bericht des Jeruſchalmi (Maaſer ſcheni V, 56d, Sota IX, 24a), wonach Johann Hyrkan העמיד זוגות, würde, wenn das העמיד nicht etwa als „wiederherſtellen" gefaßt wird, zu viel beweiſen, denn hiernach könnten auch die beiden Joſe nicht zu den Suggoth gerechnet werden [2]).

Vielleicht wird eine andere Tradition uns hierüber Aufklärung geben. Eine Baraita im Jeruſchalmi Sota IX, 24a meldet: כל הזוגות שעמדו להן לישראל משמת משה ועד שעמד יוסי בן יועזר איש צרידא ויוסי בן יוחנן איש ירושלים אי אפשר ליתן בהם דופי מכאן ואילך היה בהם שום דופי. Hiernach ſtanden alſo zu allen Zeiten זוגות an der Spitze des oberſten Gerichtshofes und zwar bis Joſe b. Joeſer lauter ſolche, die ganz makellos waren. Wer könnte auch daran zweifeln, daß auch vor Joſe b. Joeſer „Paare" an der Spitze des Obertribunals ſtanden, da 2. Chron. 19,9 ausdrücklich berichtet, daß der König Joſaphat den Hohenprieſter und den Fürſten des Hauſes Juda an die Spitze des oberſten Gerichtshofes geſetzt hat? Aus welchem Grunde ſollte denn dieſe Inſtitution des Königs Joſaphat ſpäter abgeſchafft worden ſein?

Indeſſen haben Babli Temura 15b und Toſefta Baba kamma 8,13 in der eben angeführten Baraita האשכלות ſtatt הזוגות. Hiernach alſo hätten nicht זוגות, ſondern אשכלות vor

[1]) Noch merkwürdiger iſt, daß der bab. Talmud in Naſir 56 b es monirt und zu erklären ſucht, warum in dieſer Miſchna Joſua und Kaleb übergangen ſind, dagegen das Fehlen der אבה"ן nicht auffallend findet.

[2]) Vgl. auch „Der oberſte Gerichtshof" S. 38 Note 1.

Jose existirt. Auch die Mischna Sota 9,9 berichtet: משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכלות. Welchen Sinn hätte aber die Baraita, wenn sie sagt: „Alle Eschkelot von Moses bis Jose u. s. w. waren ganz makellos, von da an und weiter aber war irgend ein Makel an denselben," da doch nach der Mischna mit dem Tode der beiden Jose überhaupt die Eschkelot aufgehört haben? Deshalb hat auch wohl der Jeruschalmi הזוגות emendirt. Jedenfalls aber muß das zweite בהם auf die „Suggot" Bezug haben. Die Baraita sagt demnach: „Die **Eschkelot** bis Jose u. s. w. waren makellos, von da an und weiter war an ihnen, nämlich an den „Suggot," die von jetzt ab an der Spitze des Sanhedrin standen, irgend ein Makel zu finden" [1]). Wir lernen hieraus, daß bis zu den beiden Jose „Eschkelot" (אשכלות) an der Spitze des Obergerichts standen.

Dieses Wort אשכלות muß aus einer uralten Tradition oder vielleicht gar aus einer schriftlichen Urkunde stammen, in der als die letzten der „Eschkelot" die beiden Jose aufgeführt waren. Was war ursprünglich die Bedeutung dieses Wortes? Es ist wohl zweifellos, daß man in späterer Zeit mit אשכול einen großen Mann überhaupt bezeichnete. Bemerkt doch Sifre zu Deut. 32,32: אין אשכול אלא גדול שנאמר אין אשכול לאכל. In diesem Sinne sagt auch der Jeruschalmi (in Sota l. c.): לא עמד אשכול ער שעמד רי עקיבה. Allein sowie das Epitheton גאון ursprünglich ein Titel bestimmter Personen war, später aber zur Bezeichnung großer Männer, die den „Geonim" glichen, gebraucht wurde, so mag auch „Eschkol" ursprünglich eine bestimmte Bedeutung gehabt haben. Und in der That haben auch die Forscher sich bemüht den Ausdruck „Eschkelot" in diesem Sinne zu erklären. Ich will jedoch ihre verschiedenen Erklärungen nicht anführen, weil sie sämmtlich nicht befriedigen (vgl. Rappoport, Erech Millin

[1]) Der letzte Satz ist in unserer Tosefta (B. Kamma 8,13) so gefaßt, als wenn der Redactor der Tos. die Frage des Talm. b. im Temura 15b beseitigen wollte. Ursprünglich lautete aber der Satz so, wie er im Babli und Jeruschalmi mitgetheilt wird.

und Kohut, Aruch s. v.). Ich vermuthe, daß „Eſchkol" ein altes aramäiſches Wort iſt, das dieſelbe Bedeutung hatte, wie זוג im jüngern Aramäiſch. Letzteres Wort iſt bekanntlich griechiſchen Urſprungs (von ζεῦγος, Joch, Geſpann, Paar) und iſt allerwahrſcheinlichſt erſt nach der griechiſchen Herrſchaft im Orient ins Chaldäiſche eingedrungen. Dann aber mußte vor dieſer Zeit ein anderes Wort zur Bezeichnung von „Paar" gedient haben. Im Hebr. heißt „Paar" — צמד (auch bei Menſchen wird das Wort gebraucht 2. Kön. 9,25). In dieſer Bedeutung wird das Wort ſtets vom Chaldäer mit זוג und vom Syrer mit תרין überſetzt (blos bei בקר überſetzen ſie es mit פדן). Für das Hebräiſche צמד haben aber auch Chaldäer und Syrer die Ueberſetzung אֶשְׁכָּר (vgl. dieſe verss. zu Jeſ. 5,10 und Syr. auch zu 2. Sam. 23,11, wo derſelbe wahrſcheinlich צמד ſtatt חלקת geleſen hat). אשכר, das leicht in אשכל übergeht, hatte alſo dieſelbe Bedeutung, wie das hebr. צמד und das griechiſche ζεῦγος und das jüngere aramäiſche זוג.

Mit den beiden Joſe, die wahrſcheinlich zur Zeit der helleniſtiſchen Hohenprieſter vor den Makkabäerkämpfen an der Spitze der Geruſia ſtanden, hörten die „Eſchkelot" auf. Es trat ein Interregnum ein. Das Obergericht, das von den erſten Makkabäern creirt wurde (בית דין חשמונאים) wurde von ihnen ſelbſt geleitet. Es ſtanden keine „Suggot" an deſſen Spitze. Erſt unter Johann Hyrkan kamen wieder zwei berühmte Geſetzeslehrer, Joſua b. Perachja und Nitai aus Arbel ins Synedrium und ſeit dieſer Zeit iſt der Name „Suggot" gebräuchlich, weshalb eine alte Baraita (in Jeruſch. Sota l. c.) von Johann Hyrkan berichtet: העמיד הזוגות. Der alte Name „Eſchkol" wurde ſpater, wie oben gezeigt, als Epitheton für berühmte Geſetzlehrer gebraucht. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn nach dem oben angeführten Jeruſchalmi (Sota IX, 24a) ſeit uralten Zeiten „Suggot" an der Spitze des Sanhedrin ſtanden, da die „Eſchkelot" ja auch „Suggot" genannt werden konnten. Deshalb ſagt auch die oben citirte Miſchna in Pea II, 6, daß die Suggot von den Propheten das Geſetz empfangen haben. Hier iſt „Suggot" nicht im

beſchränkten Sinne von den 5 in Abot aufgezählten „Paaren“ gebraucht; vielmehr ſind damit alle „Paare“ gemeint, die ſeit dem Entſtehen der „Keneſet Haggedola“ an deren Spitze ſtanden. „Suggot“ bezeichnet hier demnach dasſelbe, wie אכנה״נ im engeren Sinne, nämlich die Häupter der Geruſia, während im Talmud der Begriff אכנה״נ oft im weiteren Sinne, wie כנה״נ, die ganze Geruſia in ſich faßt.

Aus unſerer Unterſuchung reſultirt alſo Folgendes: In der letzten Zeit des zweiten Tempels hieß das Synedrion oder der oberſte Gerichtshof zu Jeruſalem: כנישתא (הכנסת), hebr. העדה, griechiſch τὸ κονόν. Es war aber allgemein die Tradition verbreitet, daß eine ſolche oberſte Behörde zu allen Zeiten in Iſrael exiſtirt hatte. Die griechiſch ſchreibenden Autoren nannten dieſe Behörde bis zu einer gewiſſen Zeit (noch zur Zeit der Makkabäer) „γερουσία.“ Die Traditionslehrer, welche viele Lehren und Einrichtungen bis auf die „Älteſten“ der erſten Zeit des zweiten Tempels zurückführten, nannten die oberſte Behörde vom Ende des Exils bis zu einer gewiſſen Zeit (wahrſcheinlich bis Simon den Gerechten) כנסת הגדולה. An der Spitze der oberſten Behörde ſtanden nach der Tradition ſtets zwei Männer, die man „Suggot“ nannte. In alten Quellen fand ſich auch der Name „Eſchkelot“ für dieſe „Paare,“ der aber ſpäter (wahrſcheinlich nach Joſe b. Joeſer) außer Gebrauch kam. In der letzten Zeit der Miſchna (am Ende des 2. Jahrhunderts) diente das aus uralten Traditionen bekannte „Eſchkol“ zur Bezeichnung berühmter Geſetzlehrer, an denen kein „Makel“ gefunden wurde.

Das handschriftliche Werk Assufot.

Analekten

von

Heinrich Groß.

Die Geschichte der jüdischen Literatur ist noch lange nicht abgeschlossen, so glänzend auch die Resultate ihrer bisherigen Erforschung sind. Es ist noch handschriftliches Material in Fülle vorhanden, das der Verarbeitung und Verwerthung harret und aus dem wir Manches schöpfen können, was geeignet ist, da und dort eine Lücke auszufüllen, einen dunkeln Punkt zu beleuchten oder einen Irrthum aufzuhellen. Wir wollen in dem Folgenden ein Werk besprechen, das weniger in sachlicher als in literarhistorischer Beziehung, durch die Auskunft, die es über manche Schriften und Autoren bietet, von Interesse ist.

Das Werk, das unter dem Namen ספר האסופות bekannt ist, war früher im Besitze Luzzattos, der Manches daraus mitgetheilt hat (vgl. dessen literarischen Nachlaß in dem hebräischen Theile des Magazins V, vgl. Ozar Nechmad II p. 10 und dessen Briefe ed. Gräber p. 184 und sonst) und gehört jetzt Herrn Halberstam, der die Freundlichkeit hatte, es mir zur Benützung zu überlassen. Die Handschrift dieses Werkes, die einzige, welche bekannt ist, Nr. 115 der Sammlung Halberstams, auf Pergament, klein Folio 180 Blatt in zwei Collumnen getheilt, in zum Theile punktirter Quadratschrift, enthält Vorschriften über „Verbotenes und Erlaubtes," Sabbat-Fest und Fasttage, Weisungen über Beschneidung, Reinigung und Absonderung, Trauerbräuche, Eid und Gelübde, Gebete und was damit zusammenhängt, Gesetze der Eheschließung und Scheidung, Formulare verschiedener Contracte und am

Schluſſe (p. 140—179) Grammatiſches, ein Abſchnitt über Punktation (שערי נקוד), ein längeres Gedicht des R. Tam über die Accente (edirt von Halberſtam in Jeſchurun V. p. 123) und Conjugationstabellen. Das Vorlegeblatt hat von ſpäter Hand die Aufſchrift ספר האסופות לר׳ אליה בי׳ יצחק קרקשוני. Das iſt, wie bereits anderweitig bemerkt worden iſt (S. Sachs, Hamagid XII, 405), doppelt irrig und beruht auf einer Verwechſelung mit dem Ritualwerke בעל אסופות, das auch unter dem Titel ספר האסופות citirt wird (Orchot Chajim II. Cod. Günzburg p. 124a) und nicht, wie Gedalja Ibn Jachia in Schalſchelot angibt, dem mehreren neuere Gelehrte folgten, Elia b. Iſaak, ſondern deſſen Enkel Jehuda b. Jacob b. Elia b. Iſaak aus Carcaſſone in der Provence zum Verfaſſer hat (Schaare Zion, Magazin IV. hebr. Theil p. 73, Monatsſchr. 1869 p. 536). Letzteres Werk, handſchriftlich in der Günzburgſchen Bibliothek und daſſelbe, das im Schilte haggibborim (zu Alfaßi, Aboda Sara C. 2 und 4) citirt wird, führt zumeiſt provenzaliſche Autoritäten an. Der ungenannte Verfaſſer des uns vorliegenden Werkes Cod. Halberſtam dagegen kennt kaum die provenzaliſchen Gelehrten, citirt meiſtens deutſche Gelehrte, zu denen auch ſeine Lehrer gehörten, weiſt oft auf deutſche Bräuche hin und bedient ſich häufig in ſeinen Erklärungen deutſcher Wörter, war alſo ein Deutſcher, der gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts gelebt hat, denn er weiſt auf die mündliche Belehrung hin, die er von Schülern des Meir aus Rothenburg empfangen hat (v. weiter). Sein Großvater war ein Schüler des R. Elieſer aus Metz (v. p. 41d ומרבו רבי אליעזר ממיץ קבל זקני), blühte alſo im Anfange des dreizehnten Jahrpunderts. Sein Vater hat wohl die Collectaneen (תוספס) angelegt, auf welche im Werke oft hingewieſen wird (p. 24d 61a 73c) und war demnach der Neffe des Menachem aus Worms (r. 22b. כתוב בתוספס שלי, שמעתי מאבא מורי שהעיד על דודי רבי׳ מנחם מגרמייזא). In dieſer letztern Stadt oder in der Nähe haben wir wohl die Heimath unſeres Verfaſſers zu ſuchen, der ſich mit Vorliebe auf die Gebräuche von Worms beruft und unter anderem eine daſelbſt

im Jahre 1307 ausgeſtellte Urkunde mittheilt (p. 142d). Der Verfaſſer bezeichnet oft ältere Autoritäten, ſo Eleaſar aus Worms (r. 49c) als ſeine Lehrer. Das iſt nur der Ausdruck der Ehrerbietung oder es rührt ebenſo wie der öftere Hinweis auf mündliche Mittheilungen älterer Gelehrten (p. 19d שמעתי ממורי מסיע, p. 122c, מפי היר שמחה משפירא, p. 120a, מפי נרשם הגדול) aus älteren Schriften und zum Theile aus den ſeines Vaters und Großvaters her. Man kann alſo aus dieſen Hinweiſen keinen ſicheren Schluß auf ſeine Beziehungen zu den genannten Gelehrten ziehen.

Sein Werk iſt nur eine Compilation, die ſehr wenig Eigenes enthält, ſondern lediglich aus verſchiedenen Schriften zuſammengetragen iſt. Durch die genaue Angabe der Quellen erfahren wir Manches, was ſonſt nicht bekannt iſt. Wir wollen daher Luzzattos Mittheilungen ergänzend, die in dem Werke citirten Schriften und Autoren in alfabetiſcher Reihenfolge aufzählen und dabei nur dasjenige hervorheben, was weniger bekannt iſt.

a) I. Abraham aus Aſchaffenburg (ms. 17c) hat Meir aus Rothenburg mündlich darüber belehrt, daß man nach der Ueberlieferung Birkhühner ebenſo wie Auerhühner eſſen dürfe. Mit einem R. Abraham haben ſowohl Meir aus Rothenburg (Rga. ed. Prag Nr. 131 אלוסי ומיודעי מהר' אברהם) als deſſen Schüler Chajim b. Iſaak Or Sarua (Rga. Nr. 124—25) correſpondirt. Ob es derſelbe ſei, läßt ſich nicht beſtimmen.

II. Abraham b. Samuel aus Speier (ms. 44d dasſelbe Rokeach Nr. 250) war der Bruder Jehuda des Frommen aus Speier und der Oheim oder Vetter des Eleaſar b. Jehuda aus Worms. (v. לקושים מה' אטרכל ed. Coronel p. 26a in derſelben Stelle wie Rokeach l. c., כתב הרוקח ראיתי אני אליעזר הקטן שרבי אברהם בן ר' שמואל דודי בשפירא וכו'). Er correſpondirte mit Elieſer b. Natan aus Mainz (ראבן p. 13b, Or Sarua I. p. 138a) und iſt, wie es ſcheint, derſelbe, deſſen Tod Simcha aus Speier in einem Briefe an

Iſaak b. Moſe Or Sarua tief betrauert. (Or Sarua I. p. 224b).

III. Aſarja der Naßi aus Babylonien war um 1228 in Deutſchland. In deſſen Namen wird ein Mittel gegen Schwergeburt mitgetheilt. (ms. 88d. מפי הנשיא ר׳ עזריהו מבבל ובשנת תתקפ״ח לפרט היה בזה המלכות ואטר ליקח לבנה זכה שקורין באשכנז ווירוך ושורפין אותו בכלי חרס חדש ומעמידין האשה על העשן כדי שיעלה מנורת העשן עליה ותלד מיד.

IV. Aſriel erklärt das Wort פזמון als das aus Vorliebe öfters Widerholte. ms. 119c: לשון חביבות. למה קורין פזמון הוא כלומר חביב הוא לענות ולחזור ולשנות אותו ובפסיקתא דימאנו כאשר חפץ לומר חביבות שלו אומר פזמא דידיה. Die Bezeichnung פסיקתא דימאנו iſt offenbar corrumpirt. Die Stelle, auf die bereits der Aruch des Natan b. Jechiel hinweiſt, findet ſich in der Peßikta zu בחדש השלשי ed. Buber p. 101 und lautet: יחלצני חפץ בי׳ אי׳ יוחנן פזמא דידיה. Aſriel erklärt es ferner als „laute Antwort" und weiſt auf das jeruſalemiſche Targum hin, das Exodus 15,21 ותען durch ופזימת und Hiob 3,2 ויען durch ופזים wiedergibt. Weder das eine noch das andere findet ſich im edirten Targum v. Tiſchbi s. v. פזם; v. Zunz ſynag. Poeſie p. 367. Es gab mehrere Gelehrte Namens Aſriel. Ein Aſriel b. Jechiel war ein jüngerer Zeitgenoſſe von Meir aus Rothenburg und der Lehrer von Chajim Or Sarua. (Rga. Nr. 91 vgl. Jehuda b. Aſcher Rga. Nr. 92, Meir aus Rothenburg Rga. ed. Prag p. 110, Mordechai Kidduſchin Nr. 551).

V. Aſſaf harofe (ms. 88d. מספר אסף הרופא, קח לבך שקורין וילץ ושרוף אותו כנגד פניה ויעלה תמורת העשן בחומטה ותתעטש האשה) iſt der bekannte Unbekannte, deſſen Name urſprünglich wohl nur „der Sammler" bedeutete. Seine mediciniſche, aus verſchiedenen älteren mediciniſchen Werken compilirte Schrift befindet ſich unter anderem auch in Cod. München 231; vgl. Steinſchneider Catalog p. 82, Hebr. Bibliogr. XII. p. 85, XIX. p. 105, Zunz, Geſ. Schr. I. p. 160, III. p. 186.

b) I. Bonfant halevi (ms. 24d, 43c. בונאפנט ed. בונפנט הלוי) war der Beiname des R. Samuel b. Abraham

halevi, (Mordechai ms. Mikwaot Nr. 747 v. Monatsſchrift 1878, p. 176) den Iſaak Or Sarua in dem Hauſe ſeines Lehrers Simcha aus Speier kennen gelernt hat, (הגה' שערי דורא Nr. 39) und der im Jahre 1241 in einem Piut die Metzelei von Frankfurt am Main beſchrieben hat, (Zunz, Litg. p. 341).

II. Baruch aus Frankreich (ms. 108a, מסי ר' ברוך הצרפתי) iſt wahrſcheinlich derſelbe, der im Mordechai citirt iſt (Kama III. ms. שרצפתי verſchrieben für הצרפתי, vgl. Kohn Monatsſchr. 1878, p. 36).

III. Bellette war die Schweſter von Iſaak b. Menachem dem Großen (ms. 48b בילים im Pardes ed. Conſtantinopel p. 4b corrumpirt כללם v. Magazin I. p. 78). Raſchi beruft ſich auf dieſelbe wie hier ſo auch ſonſt (Machſor Vitry Nr. 509).

c) I. Channa, die Schweſter des Rabbenu Jaob, wohl R. Tam, war ebenfalls eine talmudiſch gelehrte Frau (ms. 77a). Eine Schweſter des R. Tam, vielleicht dieſelbe, welche vor ihm geſtorben iſt, (Or Sarua II. p. 168a) war die Mutter des Toſſafiſten Iſaak b. Samuel.

II. Chananel wird (ms. 94b) hier wie auch ſonſt in den deutſchen Schriften aus dem dreizehnten Jahrhunderte, ſo im Or Sarua (I. p. 167) und im Mordechai (Schebuot I, Nr. 756, daſſ. anonym אסופות p. 102) als der Verfaſſer des ספר המקצועות genannt. Gegen dieſe Autorſchaft Chananels läßt ſich mancherlei einwenden. (Rapoport Biographie Chananels, Zunz, Hebr. Bibliogr. VIII, 22, Migdal Chananel von Berliner p. XX). Wie verweiſen nur auf folgende Stelle in den Hagahot Aſcheri Gittin III. הלכתא דאין אונס בגיטין וכן פסק ר"ת אבל תשובת הגאון ראיתי לחומרא דיש אונס וכמ' המקצוע פסק דאונס בידי אדם לא הוי אונס ובידי שמים הוי אונס. Hier ward alſo nicht nur Chananel als ein anderer neben dem Sefer Mikzoa genannt, ſondern ſeine Anſicht ſteht mit der des genannten Werkes in Widerſpruch. Letzteres Werk iſt ein Sammelwerk,

das vielleicht nur deshalb Chananel zugeschrieben wurde, weil dessen Entscheidungen darin häufig vorkommen.

d) I. David halevi (ms. 94b) dasselbe Pardes p. 47a) wohl derselbe, dessen kurzen Bescheide im Sefer hajaschar des R. Tam (p. 40c) angeführt werden, und ohne Zweifel der Vater von Samuel b. David halevi aus Mainz (Pardes p. 18c, 49b, 61a) also ca. 1030 blühend, wird als der Lehrer des R. Salomo, sicherlich Salomo b. Simson bezeichnet, (ms. 126a, מסי ר׳ שלמה וכך קבל מרי דוד הלוי.)

II. David aus Münzenberg (ms. 45d, מסי הרב מינצנברק) ist David b. Kalonymos b. Meir, der ein Schüler des R. Tam, der Lehrer des R. Simson aus Sens war und sich noch an der Synode von Mainz um 1220 betheiligt hat. (Revue des études juives VI. p. 183).

III. David b. Schealtiel (ms. 122c, 76b und 92d רב״ש), ein sehr geschätzter Gelehrter (Or Sarua I, 213 הגבור בתורה) aus der Rheingegend, der um 1241 mit Isaak Or Sarua (l. c. Chajim Or Sarua Rga. Nr. 103, 221) correspondirt hat, ist wahrscheinlich der Sohn jenes Schealtiel, den Baruch b. Samuel aus Mainz in ehrenvoller Weise als seinen Lehrer bezeichnet (Maimoniot Rga. שכנים Nr. 16) und in seinem Sefer hachochmo citirt (Mordechai Ketubot IV, 152, Mezia IX, 403).

e) I. Elieser der Große aus Mainz wird öfter genannt. (ms. 62b אליעזר, 57c אלעזר, dasselbe Pardes 42a, ראבן p. 69d).

II. Elieser b. Isaak, der in einem Gutachten gegen Samuel b. Meir und Isaak b. Jacob polemisirte, (ms. 30b) ist, wie es scheint, Elieser b. Isaak aus Böhmen, der unter der Leitung seines Lehrers R. Tam Tossafot geschrieben (Or Sarua II, 32b vgl. das. 79a, I, 32a, Tossafot Aboda Sara 7b) später in Speier gelebt und sowohl mit Jehuda aus Mainz (Hagahot Aschери Aboda Sara V) als mit Jehuda dem Frommen correspondirt hat. (Or Sarua I. p. 40b).

III. Eleasar b. Jehuda aus Worms (ms. 50 מורינו), dessen Rokeach häufig längere Stücke entlehnt sind, wird auch als der Schüler von Jehuda b. Kalonymos הבחור bezeichnet (v. weiter). Seine anderen Lehrer sind in der folgenden Stelle zusammengestellt: ms. 76b מורי הר׳ אלעזר כתב שכך קבל מאביו רבי׳ יב״ק ממגנצא ומן רבי׳ יב״ק משפירא ומן רבי׳ אליעזר ממץ. vgl. Rokeach 360, 386. Fügen wir der Vollständigkeit wegen noch seinen Lehrer Mose hacohen hinzu (ms. 156a, das. Rokeach Nr. 182).

IV. Elieser b. Joel halevi, als Schüler des oben erwähnten Abraham b. Samuel aus Speier bezeichnet, (ms. 21a הי״ר אב״ש) wird so oft citirt, daß die Auszüge aus dessen Werken אביאסף und אביעזר den wesentlichen Bestandtheil des Assufot bilden. Den Abiassaf hat bekanntlich Asulai handschriftlich zu Nesikin gesehen, v. Schem hagedolim s. v.; der Abieser hat sich erhalten in Cod. Oppenheim Nr. 675 F. Mich. 1—2, Parma 75 v. Hebr. Bibliogr. VIII. p. 98 und in einer Halberstam gehörenden Handschrift, woraus Dembitzer in Krakau den ersten Theil zu Berachot edirt hat.

V. Elieser b. Joseph halevi (ms. 150b über כתובה) ist sicherlich derselbe Elieser b. Joseph, auf dessen Anregung Elieser b. Joel halevi seine Schrift משפטי כתובה (ms. 157d) verfaßt hat; v. Schibbule haleket II. Cod. Halberstam Nr. 66 eine achzehn Seiten starke Abhandlung: פי׳ הכתובה אשר פירש ר׳ אליע״ר ב״ר יואל הלוי ז״ל: היזקיקני החבר ר׳ אליעזר בר׳ יוסף לבאר משפטי כתובה ופתרון שורש יסוד הכתובה ולשון שטר הכתובה ומוספיה ונתתי אני אליעזר הלוי לבי לפרש וכו׳.

VI. Elieser b. Natan aus Mainz verfaßte das Werk Eben haeser oder Zofnat Paaneach, auf das öfter verwiesen wird (ms. 73d צפנת פענח 16c ראב״ן בפסקיו).

VII. Elieser b. Samuel aus Metz besuchte das Lehrhaus das R. Tam (ms. 19d) gehörte aber gewiß zu den älteren Schülern desselben. Er verfaßte Tossafot (ms. 35b, 44a, 52b) und das ספר יראים, (ms. 25b) das bereits von Isaak b. Abba Mari in seiner Schrift עשרת הדברות (ed. Lemberg p. 55a vergl. Rokeach Nr. 179) citirt wird.

VIII. Eleasar b. Samuel aus Verona richtete unter anderen ein Gutachten über die Gesetzmäßigkeit eines Röhrenbades an zwei Gelehrte in Griechenland ms. 51c: מעשה בשני תלמידי חכמים בארץ יון שלא היו רשאין נשותיהן לטבול בים מפני העם שבספינות על איי הים ועשו בור בעיר ושפכו מים שאובין על שפתו מחוצה לו ד' אמות והמשיכום לתוך הבור והכשירו המקוה לטבילה ושלח להם הר' אלעזר מוורונא — הוסיפו הכשרות וכו'. Dasselbe Gutachten wurde wahrscheinlich behufs eines Gedankenaustausches in erweiterter Form an einen deutschen Gelehrten gesandt. (Rokeach Nr. 377), Elieser correspondirte mit deutschen Gelehrten, unter anderen mit Jehuda dem Frommen (ms. 45b. שאל הר' יהודה החסיד את הר' אלעזר מן וורונא על אודות התאנים בפסח והתיר אותם).

IX. Eljakim halevi, dessen Erläuterungen zu b. Kama und Batra angeführt werden, (ms. 31c, 158c) ist Eljakim b. Meschullam halevi, wahrscheinlich aus Worms, der Schwiegervater des Tossafisten Isaak b. Ascher aus Speier und Raschis Zeitgenosse, (Salomo Luria Rga. Nr. 29), dessen Rechtsgutachten (Orchot Chajim I. 33a) und Talmudcommentare citirt werden, (Or Sarua I. p. 151b, II. 106) und von deren sich nur der Commentar zu Joma handschriftlich erhalten hat. (v. Rabbinowitsch דקדוקי סופרים IV, Einleitung p. 4, Magazin II. p. 1).

X. Eljakim b. Joseph (ms. 163a) lebte wie sein Schwiegersohn Elieser b. Natan in Mainz (ראבי"ן p. 12d, Or Sarua I. 22, II. 10b).

ק) I. Gerschom b. Jehuda respondirte einmal, daß ein apostasirter Ahronide, der zu seinem früheren Glauben zurückgekehrt ist, sein Vorrecht beim Ertheilen des Priestersegens und beim Sprechen der Benediction über die Thora wieder erlangt hat. (Or Sarua II. 166b, Schibbule haleket I. Nr. 13) Gerschom ist daher nicht der Autor des ihm (ms. 165. כהן שישתמד אינו ראוי להיות כהן) zugeschriebenen, an die Gemeinde von Troyes zu Ungunsten des betreffenden Ahroniden gerichteten Gutachtens.

II. Gerschom b. Jacob hagoser war, wie sein Vater ein geschickter und gelehrter Mohel, lebte um 1215 (ms. 81a: ר׳ נרשם הגוד — בתקעה) wahrscheinlich in Worm, dem Wohnorte seines Oheims Menachem b. Jacob (ms. 88a: צוה לקרות ליבי׳ מנחם Cod. Hamburg Nr. 225: יודו ר׳ מנחם) und verfaßte eine Schrift über die Beschneidung, welche mit mancherlei Zusätzen wiedergegeben ist (ms. 79—89) und sich in einer andern mit dem Assufot meist wörtlich übereinstimmenden Bearbeitung handschriftlich in dem hebräischen Cod. 225 der Hamburger Bibliothek befindet; v. Steinschneider Catalog p. 90. Ein Jacob hagoser wird als liturgischer Dichter genannt. (Zunz Litg. p. 327).

III. Gerschom b. Jacob aus Bonn, ein Gesetzeslehrer (ms. 106: רבינו) scheint mit Rabbenu Gerschom b. Jacob Israel identisch zu sein, der im Wormser Memorbuch ehrenvoll erwähnt ist (v. קונטרס ווירמייזא ed. Jellinek p. 8).

IV. Gerschom b. Zadok, der die Anfrage eines ungenannten Schwestersohnes beantwortete, war ein Schüler Isaaks b. Samuel aus Dampierre, (ms. 20a über לב שנתבשל הבי פי׳ לנו ר׳ יצחק הק׳ מ״כ schließt בקדרה עם שאר התיכות). Sein Vater R. Zadok ist vermuthlich mit dem gleichnamigen Gelehrten identisch, der ein älterer Zeitgenosse Isaak b. Samuel war und abbrevirt רץ oder ריץ als der Verfasser einer Schrift über Tefillin oft namentlich in den kleinen Halachot des Mordechai genannt wird. (v. Zunz Ges. Schr. III. p. 273).

V. Gur Arje, (ms. 62b: העיד תלמיד אחד לפני גור אריה על רבי׳ אלעזר הגדול, dieselbe Stelle in תשובות חכמי צרפת ed. Wien Nr. 20 und im Siddur Raschis Cod. Halberstam; vgl. Luzzattos Briefe ed. Gräber Nr. 80) ist nicht Jehuda Sir Leon aus Paris, der den Beinamen Gur Arje hatte, sondern ein anderer Gelehrter Namens Jehuda, der nicht lange nach Elieser dem Großen gelebt hat, etwa Jehuda hacohen, der Verfasser das ספר הדינים, der ein Schüler des R. Gerschom war. —

VI. Gaonäische Gutachten werden oft citirt, darunter mehrere, die meines Wissens anderweitig nicht bekannt sind.

ms. 28b: בתשובות הגאונים מצא ר' באיסורא דרבין הלכה כאיכא דאמרי בין לקולא בין לחומרא באיסורא דאוריתא הלך השיב ר' שרירא. שלש מצות שאנו משתמשין בהן כלילי, ms. 41a: אחר המחמיר פסח רמז לני סאין שא' אברהם לשרה מהרי וכו' ואותו זמן ע"פ היה. Die Namen der Autoren variren oft, wie zum Beiſpiel die folgenden ms. 9c: Hai Gaon, dag. Pardes p. 34c: Jehuda Gaon; ms. 41a: Scherira; dag. Manhig p. 88 und Orchot Chajim I. p. 78d: Natronai; ms. 68c: Amram b. Schiſchna dag. שערי תשובה ed. Berlin Nr. 184: Scherira; ms. 120c: Scherira, dag. Pardes p. 38b: Hai; ms. 111d: Scherira, dag. Jthur II. p. 26d: Hai; ms. 121a: Hai, dag. Manhig p. 36: רי"ש; ms. 732d: iſt חיי בר נחשון zu corrigiren in האי בר נחשון v. Schibbuli haleket II. Cod. Halberſtam Nr. 5.

Die Gutachten das Jehudai Gaon (ms. 58a) ſind ausführlicher als die edirten. (תש' הגאונים ed. Lyck Nr. 45). Dem erwähnten Jehudai Gaon werden auch die Halachot Gedolot zugeſchrieben (ms. 68a) und eben ſo werden deſſen Halachot Kezubot citirt, (ms. 90b: פסקי רב יהודאי גאון בהלכות קצובות, daſſelbe mit weſentlichen Varianten in den Halachot Kezubot des Jehudai Gaon, edirt von Horowitz „Halachiſche Schriften der Geonim" I. p. 14).

Das Werk בשר על גבי גחלים, das von Iſaak b. Jehuda, dem Lehrer Raſchi's (ms. 42c) und von deſſen Zeitgenoſſen Amram citirt wird (Sefer hajaſchar p. 5c: תשובות בשר ע"ג גחלים) war ein altes Sammelwerk, das namentlich gaonäiſche Rechtsgutachten enthielt. (Zunz, Hebr. Bibliogr. VIII. p. 20).

h) I. Hillel aus Bonn (ms. 102d) iſt ſicherlich der Bruder von Ephraim b. Jacob aus Bonn (geb. 1133) und wie dieſer als Gelehrter und liturgiſcher Dichter bekannt. (v. Zunz Litg. p. 288, 293).

II. הברלה דר' עקיבא (ms. 61d: מיוסדות בשמות של מלאכים והותמיך) iſt eine noch vorhandene kabbaliſtiſche Schrift, welche ebenſo wie das „myſtiſche Alfabet (אותיות דר' עקיבא) dem Tannai Akiba zugeſchrieben wird, aber aus viel ſpäterer Zeit wie das „Alfabet des R. Akiba" ſtammt. Während dieſes die Buchſtabenmyſtik theoretiſch behandelt, gehört die genannte

Habdala zur praktischen Kabbala (קבלה מעשיות). Sich anlehnend an die beim Ausgang das Sabbats zu verrichtenden Gebete enthält sie auf Buchstabenmystik beruhende Anrufungen von Engelnamen, Beschwörungsformeln gegen böse Geister und tückische Feinde und sympathetische Mittel gegen Krankheiten. Die Anrufung des „Fürsten der Vergessenheit" kommt bereits in denselben Worten im Siddur des Amram Gaon bei der Benediktion des Sabbatausganges vor. Die erwähnte Habdala wird unter anderem auch von Eleasar aus Worms citirt. (פי' התפלות Cod. Günzburg p. 44b).

i) I. Isaak b. Eleasar halevi (ms. 43c, 46b dasselbe Or Sarua II. p. 75) ist der berühmte Lehrer Raschis aus Worms, der zu den „Gelehrten Lothringens" gezählt wird, (Pardes 35a) und daher wohl mit dem im Assufot (p. 150a) erwähnten Isaak halevi aus לותר identisch ist. Letzterer Name ist vielleicht in ויטרי corrumpirt worden (v. Ascheri zu Chullin IV. חדק כנן לוייה מויטרי), da er sonst nie nach Vitry benannt wird. Isaak hatte drei gelehrte Söhne, Jacob genannt Jabez, Samuel und Elieser (Pardes p. 45b). Letzterer könnte demnach der oben erwähnte Elieser b. Isaak sein, in dem wir Elieser aus Böhmen vermutheten, allein es ist zu beachten, daß er ebenso wie seine beiden Brüder sonst immer mit dem Beinamen halevi bezeichnet wird (v. Raschi zu Nasir 20b, Schibbule haleket II. Nr. 60 v. Zunz l. c. p. 258).

II. Isaak b. Jehuda (ms. 57c, dasselbe Pardes p. 42a, ms. 62b, dasselbe Pardes p. 36b) war wie der Vorhergenannte, mit dem er oft zusammengenannt wird, Raschis Lehrer. In Handschriften wird er mitunter irrthümlich als halevi bezeichnet. (Schibbule haleket II. Nr. 48 und 25. Orchot Chaim II. Cod. Günzburg p. 116b). Isaak wird öfter der Franzose genannt (צרפתי v. Isaak b. Abba Mari עשרת הדברות p. 4[illegible] und Schibbule haleket ed. Salon. Nr. 93), allein so viel wir wissen hat er in Mainz und Worms gelebt. (v. Pardes p. 6[illegible] Maimoniot תפלה 13c). Vielleicht stammt er aus Frankreich

III. Isaak b. Ascher halevi, dessen Entscheidungen citirt werden, (ms. 17b, 132d פסקי רבי י"בא über יין נסך) ist der bereits genannte Tossafist dieses Namens aus Speier. (Kunz, Z. G. p. 31). Ein jüngerer Gelehrter gleichen Namens, י"בא הלוי הבחור, der in Würzburg getödtet worden ist, war der Schüler von Elieser b. Joel halevi (ms. 69Ib: ס' רביעו יבי"א הלוי מפי רבינו אליעזר בן רבנא יואל הלוי, vgl. Mordechai Moed Kalon Nr. 904).

IV. Isaak b. Baruch, dessen Gutachten mitgetheilt wird, (ms. 28b: מותר למלות בני מעיים עם בשר) war ein Tossafist (v. Beza 3b; Chagiga 4a und sonst sehr oft), Schüler des R. Tam. (Luria l. c. vgl. Sefer hajaschar p. 19d: ס' ר"י בר ברוך מפי רבינו יעקב). Er war nicht, wie vermuthet wurde, (Kohn, Monatsschr. 1878 p. 78) der Lehrer des Samuel aus Verdun, sondern dessen College, mit dem er einmal gemeinsam eine rituelle Entscheidung getroffen hat, der später Jehuda Sir Leon aus Paris zugestimmt hat. Die Stelle, in der darüber referirt wird, ist an mehreren Orten corrumpirt. In mehreren Handschriften des Mordechai Beza I. (v. Monatsschrift l. c.) ist durch vollständige Entstellung des Textes aus dem Namen שיר ליאון der Beiname משרי שאלדי geworden, der Isaak b. Baruch beigelegt wird. In Or Sarua II. p. 150b wird Samuel aus Verdun als Sir Leon bezeichnet und in Hagahot Aschers Beza III., wo die Stelle in ihrem Zusammenhange richtig wiedergegeben ist, ist מוורדון in נרחורין verstümmelt worden. Letzterer Ortsname wird auch וורדום geschrieben. (ms. 73b).

V. Isaak b. Dorbelo (ms. 101c: יצחק בר דורבלו), der auf seine Beobachtung über rituelle Dinge in Polen hinweiß, (ms. 40d: ראיתי במלכות פולין über מצות), also wahrscheinlich aus diesem oder einem angränzenden slavischen Lande stammte, ist derselbe, der im Machsor Vitry, zu dem er wesentliche Zusätze gemacht hat, öfter genannt wird (v. Keren Chemed III. p. 500, Luzzattos Briefe Nr. 79, 300). Er besuchte das Lehrhaus des R. Tam in Rameru. (Machsor Vitry Nr. 274, v. Luzzatto, Magaz. in V. hebr. p. 22) und ist vermuthlich

derſelbe, der (Machſor Vitry Nr. 271) der Anfragen gedenkt, die in Rußland an ihn geſtellt wurden und von ſeiner Begegnung in Prag mit Iſaak Halaban ſpricht.

VI. Iſaak Halaban b. Jacob aus Prag, ebenfalls ein Schüler des R. Tam, hat zahlreiche Rechtsgutachten verfaßt, deren Sammlung erwähnt wird (ms. 21b: תשובות של רבי יצחק הלבן über טליחה). Er correspondirte unter anderem mit Jehuda b. Kalonymos b. Moſe (Or Sarua I. p. 113a) Joel b. Iſaak halevi (daſ. 119a) und Chajim b. Chananel hacohen (daſ. 183a) und iſt ſicherlich auch jener Iſaak b. Jacob, der in einem Gutachten gegen Samuel b. Meir polemiſirte. (ms. 30b: תשובות רשב"ם: כבשה הנמצא טרפה והיתה חולבת אין בידינו כח להתיר את החלב ואת הגבינות שלתוך ג' ימים לפני מציאת הטרפה. ורבי יצחק ב"ר יעקב חולק ואומר שכל הגבינות של שנים עשר הדש למפרע משנמצא טרפה כולן אסורות, והרב ר' אליעזר ב"ר יצחק השיב עליהם — והכשר משום חזקת כשרות, v. oben, vgl. Toſſafot Nidda 2a, Chullin 11a, Hagahot Aſcheri und R. Niſſim zur Stelle. Iſaak Halaban iſt einer der bedeutendſten Toſſafiſten und allem Anſcheine nach mit Iſaak b. Jacob identiſch, der im Sefer hajaſchar Nr. 604 und daſſelbſt Nr. 252 und ſonſt mit der Abbreviatur י"צ בי' genannt wird.

j) I. Jacob halevi (ms. 42b, 97a), der unter dem Namen Jabez bekannte Sohn des Iſaak b. Eleaſar halevi aus Worms, mag eine Zeit lang in Speier gelebt haben (Zunz, Z. G. p. 31, Landshuth Amude haaboda p. 106) aber ſein ſtändiger Wohnſitz, nach dem er auch benannt wird, war Worms. (ms. 84c, daſſelbe Rokeach Nr. 113 מעשה היה בוורמיישא, daſſelbe Or Sarua II. 179b; v. ראבן p. 72b מעשה בוורמשא p. 139c רבי יעקב הלוי מוורמישא). Wie es ſcheint, iſt er der Vater des von Elieſer b. Nataü erwähnten Aſcher b. Jacob halevi (ראב"ן p. 22a).

II. Jacob b. Jakar auch blos Jacob der Alte genannt (ms. 4a, daſ. Sefer hajaſchar p. 40c: רבי יעקב הזקן), ein Schüler Gerſchoms, hat gleichzeitig mit Elieſer dem Großen in Mainz, (Pardes 19c, 31c), aber ſpäter als

Lehrer Raſchis in Worms gelebt (ms. 130a) Sacuto (Juchaſin ed. London p. 217) gibt ziemlich ungenau deſſen Todesjahr um 1070 an. Er dürfte ein Jahrzehnt früher geſtorben ſein. —

III. Jacob b. Iſaak halevi aus הורנבך, ſicherlich Hornbach bei Zweibrücken in der Pfalz, der einen gelehrten Bruder Namens Moſe hatte und deſſen Vater ebenfalls ein gelehrter Mann war (ms. 61c) iſt Derſelbe, der zuſammen mit David aus Münzenberg und Eleaſar aus Worms um 1220 an der Synode von Mainz theilgenommen und die Beſchlüſſe mit unterzeichnet hat. (Meir aus Rothenburg Rgn. ed. Prag p. 112.

IV. Jacob Tam b. Meir beantwortete eine aus Etampes, (dep. Seine et Oise) an ihn gerichtete rituelle Anfrage. (ms. 41b: אשטנפש, in Maimoniot Rga. מאכלות VI. אנטפא, dagegen im Mordechai Chullin VII. Nr. 666 corrumpirt אשפניא.

V. Jehuda b. Abraham, ein Schüler Raſchis (ms. 41b über מצה, daſſelbe inhaltlich Manhig p. 86) war einer der namhafteſten Gelehrten von Paris, mit dem Samuel b. Meir in gelehrter Verbindung ſtand. (Or Sarua I. p. 138b vgl. Magazin IV. p. 188 v. weiter).

VI. Jehuda b. Barſilai verfaßte das Ritualwerk Sefer haittim (ms. 61d). Letzteres iſt wahrſcheinlich unter den הלכות פסוקות des Genannten gemeint, welche aus Griechenland gebracht wurden und woraus ein längeres Stück über Tefillin citirt wird (ms. 110a), das ſich auch bei Aſcheri ה' תפילין zu Alfaſſi findet. Das Sefer haitim wird von Abraham b. Iſaak aus Narbonne, dem Schüler Jehuda b. Barſilai gewöhnlich nur unter der Bezeichnung Halachot angeführt. (Monatsſchr. 1868 p. 288) und iſt ſicherlich das im Maimoniot תפלה VIII. citirte יסוד.

VII. Jehuda b. Baruch (ms. 61, daſſelbe Pardes 44d) war wohl ein Zeitgenoſſe von Iſaak halevi aus Worms, mit dem er zuſammen genannt und als Gaon bezeichnet wird, vermuthlich der Vater des Geſetzeslehrers Schneor b. Jehuda

b. Baruch, der rühmlich erwähnt wird. (Schibbule haleket ed. Nr. 20: אדם גדול שניאור וכו׳).

VIII. Jehuda hacohen (ms. 68c) ist der Verfasser des ספר הדינים aus Mainz, der Schüler des Gerschom b. Jehuda und der Vater des Samuel hacohen (ms. 41c, 162d).

IX. Jehuda der Fromme aus Speier wird als Autor verschiedener kabbalistischer Sätze genannt, welche theils auf mündlicher Ueberlieferung beruhten (ms, 80b, Beschwörungsformeln gegen Schwergeburt 95b Dämonologisches) theils dem Buch der Frommen entnommen sind (ms. 15b) das nur unvollständig edirt ist, und anderen nicht mehr vorhandenen Schriften. Zu den letzteren gehörte seine mystische Schrift über die Buchstaben, worauf in dem Schriftchen ברוך שאמר des Simson b. Elieser öfter verwiesen wird. Dieser mystischen Schrift ist vielleicht die folgende Stelle ms. l. c. entnommen: בספרו של ר׳ יהודה החסיד. בכפות רגליו של אדם משורטט כמו שרטוטי ויש שרטוטין במצח ובכפים שני׳ הן על כפים חקותיך ויש שירטוטין — שם לדעת עתידות והיה נכון לכתוב כחותם על זרועך ולמה כתב על ידכה כי ביד יש שרטוטין — ולשון אותיות לדעת עתידות.

X. Jehuda b. Kalonymos abgekürzt ר״יבק. Es gab gleichzeitig drei Gelehrte dieses Namens. a) Jehuda b. Kalonymos b. Meir aus Speier, der Bruder des Meir aus Speier (ms. 31c) und des David aus Münzenberg (v. oben). b) Jehuda b. Kalonymos b. Mose aus Mainz, der Vater des Eleasar aus Worms (ms. 108, 120). c) Jehuda b. Kalonymos הכחור b. Jehuda aus Mainz (v. weiter).

XI. Jekutiel (ms. 21a) ist der im Pardes (16a, 34a) öfter erwähnte Jekutiel b. Mose aus Speier (ca. 1070).

XII. Joel b. Isaak, der Vater des Elieser halevi und der Schwiegersohn des Elieser b. Natan, war aus Bonn, lebte aber auch zeitweise in Köln (ms. 33a, Or Zarua I. p. 97b). Er verfaßte außer Tossafot ein Ritualcompendium, das unter dem allgemeinen Namen Pessakim citirt wird, (ms. 120b über פסח) und sicherlich das ihm zugeschriebene Jessod ist (Mordechai ms. Kama VI. Nr. 53, Monatsschrift

1878 p. 90). Er erhielt unter anderem Beſcheide von Iſaak b. Samuel aus Dampierre (ms. 149d, daſſelbe Piske Recanati Nr. 245) und Ephraim b. Iſaak (ms. 43b), von dem er wohl in Regensburg unterwieſen worden war, mit dem er aber ſpäter als ebenbürtiger Geſetzeslehrer in ſehr reger, gelehrter Correſpondenz ſtand. (Or Sarua I. p. 116—117, II. p. 4b, 19b und ſonſt).

XIII. Judlin Cohn (ms. 95d: יודלין כהן) wird zuſammen mit Elieſer b. Joel halevi genannt und war wohl deſſen Zeitgenoſſe, iſt aber ſonſt unbekannt.

k) I. Kalonymos b. Schabtai aus Rom (ms. 7b, daſſelbe ראבן p. 49, ms. 39c, daſſelbe Pardes 15c) ließ ſich nach dem Tode des Jacob b. Jakar in Worms nieder (Or Sarua II. p. 125) und war der Lehrer des R. Jakar Halevi, deſſen Anfragen er beantwortete, (ms. 97b מחשובות ר׳ קלונימוס מן רומי, daſſelbe Pardes p. 48b) und des Joſeph Kara (Sefer Hajaſchar p. 16a.)

II. Kalonymos der Alte (ms. 42b über סמח ſonſt unbekannt, 95a, daſſelbe Pardes 47d) iſt ohne Zweifel Kalonymos b. Iſaak der Alte aus Speier, der Großvater des Jehuda b. Samuel des Frommen (Elaſar aus Worms ms. ס׳ התבלות vgl. Or Sarua II. p. 125a, 173a ראבן p. 38b.

III. Kalonymos b. Jehuda genannt הבחור (ms. 93b, 39d) war ein Zeitgenoſſe des Eljakim b. Joſeph und lebte wie dieſer in Mainz (ראבן p. 12d). Er beantwortete eine Anfrage des noch im Jünglingsalter ſtehenden Iſaak b. Schalom, des Großvaters des Iſaak b. Moſe Or Sarua und wird von dem Sohne des Letztern als der Oheim ſeines Vaters bezeichnet (Chajim Or Sarua Rga. Nr. 167 und 221). Kalonymos Sohn Jehuda war der Lehrer des Eleaſar aus Worms (v. oben.)

IV. ספר קשטלין iſt der Titel eines Werkes, aus dem eine Stelle mitgetheilt wird, (ms. 121a) welche im Pardes (41c) im Namen des Hai Gaon citirt iſt. Der Titel kommt einem ſpaniſch vor. Der Dichter Jehuda Halevi wird oft

הקשטלין, der Caſtilier, genannt. Vielleicht haben wir es auch hier mit dem Werke eines ſpaniſchen Autors zu thun.

l) Leontin oder Sir Leontin, auch Leon, war der Beiname des Jehuda b. Meir Hacohen, des Lehrers des Gerſchom b. Jehuda, aus Mainz (ms. 98a לוגדין, daſſelbe Pardes 47a ליאונטי, Schibbule Haleket ed. Nr. 52 ליאונתין im ראבן p. 92a ליאון, Schaare Dura Nr. 35 שיר ליואן.

m) I. Menachem b. Jacob aus Worms (v. oben), als Geſetzeslehrer und liturgiſcher Dichter bekannt, ſtarb im Jahre 1203. (Zunz Litg. p. 294, Landshuth l. c. p. 185) Er hat mit Ausnahme einiger Rechtsgutachten, deren eines er zuſammen mit Eleaſar aus Worms und Kalonymos b. Gerſchom unterzeichnet hat, (Mordechai Jebamot XVI Nr. 89) wenig talmudiſche Schriften verfaßt, ſondern wirkte mehr als Lehrer durch das lebendige Wort. In unſerer Handſchrift ſind oft deſſen mündliche Entſcheidungen angeführt. (ms. 7b, 22b, 36ac, 37a, daſſelbe Rokeach Nr. 275, 55b, 60d, 71c, 95a, 96d), Eine dieſer Entſcheidungen, die Menachem ſeinen Schülern vorgetragen hat (ms. 26a ר׳ מנחם בר יעקב) findet ſich bereits im Pardes (31d מנחם) und es iſt wohl Menachem aus Worms, da ein älterer Gelehrter Namens Menachem b. Jacob nicht bekannt iſt. Von Menachem wird auch ſeltſamer Weiſe eine Erklärung citirt, die ihm im Traume eingefallen iſt. ms. 48d. מפי ר׳ מנחם זצ״ל שאמר לו בעל החלום מפני מה מברכין על המילה כנגד השנים שחיו אברהם ושרה כשניתן לאברהם מצות המילה על זה מאה המילה עולה צ׳ רמז לשרה שהיתה בת צ׳ שנים.

II. Menachem b. Machir aus Regensburg erhielt Beſcheide von ſeinem Vetter Iſaak b. Jehuda dem Lehrer Raſchi's (ms. 130a daſ. Pardes 16d, wo Menachem fehlt, vgl. Or Sarua p. 54b, תשובות חכמי צרפת Nr. 70.

III. Meſchullam mit dem Beinamen בוק (ms. 123o) iſt ſonſt unbekannt.

IV. Meſchullam b. Meir, ein Schüler des Meir aus Rothenburg (ms. 61c) iſt wahrſcheinlich der im Mordechai erwähnte Gelehrte (Ketubot Hag. Nr. 286 מריצבור vermuthlich zu emendiren מוירצבור.

V. Meſchullam b. Moſe (ms. 163a daſ. Pardes 49a) lebte in der Mitte des eilften Jahrhunderts in Mainz und richtete Beſcheide an ſeinen Bruder Nechemia.

VI. Meſchullam b. Simcha Halevi (ms. 157d) iſt anderweitig nicht bekannt.

VII. Moſe aus לוטנבורק (ms. 17c) vielleicht Laubenberg in Baden, ſowohl Meir aus Rothenburg als Abraham, aus Aſchaffenburg, den er gelegentlich eines Beſuches bei dem Letztern traf, perſönlich bekannt.

VIII. Moſe b. Iſaak Halevi (ms. 61c v. oben) war jünger wie ſein Bruder Jacob aus Hornbach, auf deſſen religiöſe Praxis er ſich beruft.

XI. Moſe b. Mordechai (ms. 99d) lebte in Mainz und beantwortete gemeinſam mit ſeinen Collegen Jehuda b. Kalonymos und Baruch b. Samuel aus Mainz eine aus Worms an ſie gerichtete Anfrage, welche unterzeichnet war von Eleaſar b. Jehuda, b. Kalonymos b. Gerſchom und Mordechai b. Joſeph. (Chajim Or Sarua Rga. Nr. 222. Meir aus Rothenburg Rga. ed. Prag Nr. 576 vgl. Nr. 565.) Er correſpondirte auch über eine Streitſache, welche ſeinen Verwandten Iſaak b. Menachem aus Lorch betraf, mit ſeinem Verwandten Elieſer b. Joël Halevi (Maimoniot Rga. שכנים Nr. 16).

n) I. Natan b. Jechiel, der Verfaſſer des Aruch aus Rom, beantwortete gemeinſam mit ſeinen Brüdern Daniel und Abraham eine an ſie gerichtete Anfrage (ms. 83b) Der Adreſſat Salomo ha-Jizchaki (Or Sarua II 52a) war aber nicht, wie früher angenommen worden iſt, Raſchi, ſondern ein gleichnamiger italieniſcher Gelehrter, der mit Natan auch ſonſt correſpondirt hat, vermuthlich der Vater des Menachem b. Salomo b. Iſaak, mit dem Salomo, der Sohn

des genanten Abraham correspondirt hat. (v. Schibbule Haleket II ms. Nr. 56 und 57 v. Halberſtam, Magazin I p. 8) Dieſe Vermuthung hat viel für ſich, weniger dagegen die Annahme, daß der Adreſſat in Rom ſelbſt gelebt habe. Aus der Ueberſchrift eines andern Reſponſums an denſelben l. c. p. 125 נשאלה שאלה זו במתא רומי folgt dies noch nicht. Es iſt doch wenig wahrſcheinlich, daß Natan und ſeine Brüder an einen in demſelben Orte lebenden Gelehrten über einen einfachen Punkt der religiöſen Praxis ein ſo langes Reſponſum gerichtet hätten, während ſie ihn doch mündlich belehren konnten. Der Anfragende lebte aber wohl jedenfalls in Italien.

II. Natan b. Machir aus Mainz, Menachems Bruder und ebenfalls המכירי genannt, ein Schüler Raſchis, erhielt unter anderem einen Beſcheid von ſeinen Verwandten Iſaak b. Moſes aus Worms, der ebenfalls den Beinamen המכירי führte (ms. 105d daſ. ראבן p. 149c, Pardes 21d), blos Iſaak unterzeichnet.

III. Niſſim b. Jacob Gaon verfaßte das Werk מגלת סור (ms. 51b, 92 blos סור vgl. dagegen Schibbule haleket ed. Nr. 45) das gewiß nichts anderes iſt als מגלת סתרים.

s) I. Salomo b. Iſaak, Raſchi begegnen wir ſehr oft in unſerer Handſchrift. Der Verfaſſer hat aus denſelben Quellen geſchöpft, wie der Compilator des unter dem Namen Raſchis Pardes gedruckten Sammelwerkes. Faſt der vierte Theil dieſes Werkes findet ſich im Aſſufot, bald wörtlich, bald blos inhaltlich übereinſtimmend, bald kürzer, bald ausführlicher. Manches iſt dem Siddur Raſchis (v. oben), manches dem Machſor Vitry entnommen.

Folgende Schriften Raſchis werden beſonders genannt:

a) פסקים zu נדה ms. 46, daſ. Pardes 3—4; פסקים zu יין נסך, daſ. Pardes 15—16, Letzteres Stück iſt aber nach der Bemerkung des Compilators dem ספר האורה entnommen. Die Peſſakim mögen dieſelben ſein, welche Schemaja unter der Leitung ſeines Lehrers Raſchi

(Or Sarua I. p. 138) entweder unter dem Titel ספר האורה oder als ספר הפרדס redigirt hat. Letzteres Werk wird von Jesaja b. Trani citirt und was daraus im Hamachria Nr. 3 angeführt wird, kommt in dem gedruckten Pardes p. 14b vor. (v. Magazin IV. p. 207 Zunz Biographie Raschis p. 373).

b) סדר ה' פסח ms. 34a kommt unter derselben Bezeichnung Pardes 13 ff. vor, ist aber nach einer Bemerkung daselbst dem ס' הפרדס entlehnt.

Uebrigens hat Schemaja gemeinsam mit seinem Mitschüler, dem bereits genannten Jehuda b. Abraham aus Paris nach dem Tode Raschis auf Grund der empfangenen mündlichen Belehrung eine eigene Pessachordnung verfaßt. Darauf wird in den Tossafot (Pessachim 114a) und im Assufot 41h verwiesen und zwar an letzterer Stelle mit dem Bemerken, „daß Schemaja und Jehuda b. Abraham es so niedergeschrieben haben, wie sie es aus dem Munde ihres Lehrers Raschi vernommen hatten." Ein Theil dieser Pessachordnung, welche mit der im gedruckten Pardes l. c. wohl inhaltlich übereinstimmt, aber in ihrer ganzen Fassung völlig abweicht, ist aus einer Handschrift abgedruckt worden. (דקדוקי סופרים VI Ende). Darin kommt die citirte Stelle mit demselben Bemerken Schemajas selbst vor.

c) Derselbe Schemaja hat auch Raschis Rechtsgutachten „erläutert," das heißt wohl zugleich gesammelt und redigirt. Einige dieser erläuterten Rechtsgutachten kommen im gedruckten Pardes vor. ms. 40c: מתשובות של ר' שלמה בן ר' יצחק שפירש הרב שמעיה חתן אחותו, das. Pardes 13c anonym אשה שלוותה; ms. 92c eine ähnliche Stelle mit dem Zusatz שמעיה חתנו. So widersprechen sich in einem und demselben Buche die Angaben über die verwandtschaftliche Beziehung Schemajas zu Raschi, über die große Ungewißheit herrscht. (v. Berliner, Hebr. Bibliogr. XI, 77).

Eines der Rechtsgutachten, das seinem Inhalte nach anderweitig bekannt ist, (ms. 129b v. Tossafot Abodа Sara 57b) ist an R. Simson gerichtet, dessen Persönlichkeit nicht festgestellt werden kann. Vielleicht ist der Name in Simon zu emendiren, wie ein Gesetzeslehrer hieß, der Anfragen an Raschi gerichtet hat. (Meir aus Rothenburg Rga. ed. Prag Nr. 921, wo jedoch Simon vielleicht in Schemaja zu verbessern ist). Ein Simon b. Samuel wird in תשובות חכמי צרפת ed. Wien Nr. 4 genannt, vgl. darüber Halberstam Magazin X. hebr. Abtheilung p. 12.

II. Salomo b. Simson (ms. 105d) ist wahrscheinlich jener Salomo, der als Schüler des David halevi aus Mainz bezeichnet wird (v. oben). Er hatte auch den Beinamen ששן, war ein Schüler des Jacob b. Jakar und ein älterer Zeitgenosse Raschis. (Luzzatto Nachlaß l. c. p. 47. Berliner Einleitung das. p. 2. Zunz Ltg. p. 157 v. dessen Rechtsgutachten in תשי חכמי צרפת Nr. 43—56). Raschi beruft sich auf ihn. v. Cod. Hamburg 193 Cat. p. 77 רבי שלמה בשם ר' ששן.

III. Salomo b. Jehuda, dessen kabbalistische Mesusa angeführt wird (ms. 113a), ist weiter nicht bekannt, gehörte aber nach seiner Methode zu schließen wohl Deutschland an. Der Pardes (6d) führt eine ähnliche Mesusa Jehudas des Frommen an.

IV. Samuel b. Chofni hacohen, der Schwiegervater des Hai Gaon, verfaßte ein grosses Ritualwerk, das sehr oft namentlich im Or Sarua (zehn Mal) unter der allgemeinen Bezeichung „Pforten" angeführt wird (Or Sarua 121a: שערים רבי שמואל בן חפני הכהן, v. Magazin V,21). Ein Theil dieses Werkes war wahrscheinlich auch die Abhandlung über Benediction (ms. 32b: שערי ברכות, 34a: סדר הברכות), welche von Abraham b. Isaak aus Narbonne als besondere Schrift citirt wird. (Eschkol I. p. 64: רבנו שמואל אבן חפני הזכיר בחבורו שערי ברכות).

V. Samuel halevi (ms. 98c das. Pardes 49b, ms. 166c corrumpirt Samuel b. Jehuda, das. Pardes 23a richtig

Samuel b. David) ist der bereits genannte Sohn des David halevi aus Mainz, der in letzterer Stadt zusammen mit Isaak b. Jehuda, dem Lehrer Raschis, gelebt hat.

IV. Samuel b. Isaak halevi (ms. 56c, 101a das. ראבן 69d, 84c) der Sohn des oben erwähnten Isaak b. Elieser aus Worms, erklärte des talmudische Wort בוגרת durch des jerusalemische Targum zu Genesis 27,11 wo איש שעיר durch גבר בגר wiedergegeben wird. Dieselbe Erklärung kommt in einer Glosse zu Jore dea Nr. 234 vor, aber die citirte Stelle findet sich im edirten Targum nicht.

VII. Samuel halevi hanagid verfaßte ein Ritualwerk unter dem Titel „große Halachot," הלכתא גבריתא; (vgl. Monatsschrift 1868 p. 449). Diesem Werke ist die einzige Stelle, die in dessen Namen citirt wird, entlehnt, (ms. 62a das. anonym bei Isaak Ibn Giat Halachot, ed. Bamberger I. p. 17 vorletzte Zeile כתב בהלכות והלכתא הבדיל וכו׳). Samuel hanagid wird übrigens von Ibn Giat über dieselbe halachische Materie citirt. (l. c. p. 14).

VIII, Samuel hachassid (ms. 56d das. Or Sarua II. p. 128a) der Vater Jehudas hachassid aus Speir, befaßte sich bereits lebhaft mit der Buchstabenmystik; v. Monatsschrift 1881, p. 564.

IX. Samuel b. Meir Raschbam ist der Autor zahlreicher ritueller Entscheidung, Pessakim, welche im Assufot citirt werden, (43ad: פסקי רבי שמואל über פסח 68d—70. פסקי הלכות שפסק רבי שמואל בה׳ יש). Diese Entscheidungen werden auch sonst angeführt (v. Magazin VII. p. 186) so namentlich in Maimoniot (Rga. מאכלות Nr. 14) und in dem Sammelwerke Temim Deim Nr. 108, wo jedoch ausdrücklich bemerkt wird, daß dieselben lediglich den Talmudcommentaren des Raschbam entnommen sind.

X. Samuel b. Natronai aus Bonn, abgekürzt רשב״ט, war der Schwiegersohn des Elieser b. Natan aus Mainz, mit dem er in lebhafter Correspondenz stand (ms. 25c, 51a und sonst, vgl. ראבן p. 14c ff.) und mit Joel b. Isaak halevi doppelt verwandt, denn er war nicht nur dessen

Schwager, sondern auch dessen Vetter. Die Mütter beider waren Schwestern (v. ראבי"ה ms. Nr. 1069; v. edirten I. Theil dieses Werkes, Ende). Diese Angabe dürfte richtiger sein, als die des Assufot (ms. 132c), daß Samuel, der Sohn einer Schwester Joels gewesen sei. Samuel, der bereits im Jahre 1133 (ראבן p. 18d) gegen seinen Schwiegervater in einer Weise polemisirte, aus der man den großen Gelehrten erkennt, war älter als sein Schwager Joel, der ihn ehrenvoll als seinen Lehrer bezeichnet (Or Sarua I. p. 91b). Er verfaßte Tossafot zu Aboda Sara (ms. 134b) und wahrscheinlich auch zu anderen Tractaten, etwa zu Sabbat (ms. 72—73), Erubin (Or Sarua II. 71—82) und Chullin (daf. I. 106, 108 und sonst), auf die sich die in seinem Namen citirten talmudischen Erläuterungen beziehen. Es werden ihm talmudische Novellen, Chiduschim, beigelegt (Maimoniot Glossen אישות c. 23) und im Assufot (83d) wird kurzweg auf das „Werk des Samuel b. Natronai" hingewiesen, dem Rechtsgutachten entnommen sind. —

XI. Schemarja (ms. 27, 40b daf. Rokeach Nr. 263) ist Schemarja b. Mordechai aus Speier, der Schüler des Isaak b. Ascher halevi aus Speier (Rokeach) Nr. 100, 268, 308) und der greise Lehrer des Eleasar aus Worms, der oft auf ihn hinweist (daf. 319).

XII. Simcha b. Samuel aus Speier (ms. 112a, 125b) abgekürzt רשי"ם war des Vorhergenannten Schüler und der Lehrer des Isaak b. Mose Or Sarua, der sich häufig auf ihn beruft.

XIII. שכל טוב ist der Titel eines zum Theile noch handschriftlich (Cod. Oppenh. 175, 176 Fol.) vorhandenen Commentars zum Pentateuch, den Menachem b. Salomo im Jahre 1139 verfaßt hat. (Zunz, Zur Gesch. p. 71, Buber Einleitung zum לקח טוב p. 46). Der Verfasser ist sicherlich jener Menachem b. Salomo b. Isaak, der mit Salomo b. Abraham aus Rom correspondirt (v. oben) und vermuthlich in Italien gelebt hat. Seinem Commentare werden ohne Nennung des Autors im Assufot zahlreiche Stellen meist ha-

lachischen Inhalts entnommen, aber mehrere derselben (ms. 1, 53, 74, 162) kommen bereits im Lekach Tob des Tobia b. Elieser (ms. 50, 158) vor, den Menachem stark benützt hat.

Bemerkung zur S. 70 Z. 17.

Daß in Cod. 75 Parma das Werk Abieser nicht enthalten ist, sondern der Tur Eben ha-Eser, habe ich in der hebräischen Bibliographie, Jahrg. 14, S. 60 näher mitgetheilt.

Berliner.

Bemerkungen zu Jehuda Ibn Tibbons Uebersetzung des Buches Al-Chazarî

von

Dr. Hartwig J. Hirschfeld.

Im letzten (zweiten) Hefte des laufenden Jahrganges der Zeitschrift der Dtsch. Morgenl. Gesellsch. macht Herr Prof. Kaufmann in Budapest den dankenswerthen Versuch, die Ibn Tibbonische Uebersetzung der Einleitung von Saadjas Emunôth wedhêôth einer Untersuchung zu unterziehen, bei welcher für die Textkritik dieser Uebersetzung viel Schätzbares gewonnen wird. Im Nachfolgenden will ich versuchen, eine kleine Lese aus derselben Meisters Uebersetzung des Buches Al-Chazarî nach ungefährer Auswahl zusammenzustellen. Es läßt sich vielleicht nicht genau ermitteln, welche von beiden Uebersetzungen die ältere ist, wenn man nicht die schwierigere Sprache der ersteren Uebersetzung als Merkmal für ihr höheres Alter betrachten will. Die Uebersetzung des Al-Chazarî zeugt bereits von einiger Uebung, wobei allerdings nicht zu leugnen ist, daß der Uebersetzer sich — zum Glück — sehr eng an das Original angeschlossen hat, nicht selten so eng, daß er das arabische Grundwort ohne Weiteres für seine Uebersetzerzwecke benutzt hat. Dieses Verfahren ward wesentlich dadurch erleichtert, daß der Uebersetzer zweifellos ein mit hebräischer Quadratschrift geschriebenes Exemplar vor sich hatte, wie ja auch fast die ganze jüdisch-arabische Literatur in dieser Gestalt auf uns gekommen ist, und dieser Umstand ist insofern nicht ohne Bedeutung, als einerseits die Orthographie dadurch ziemlich erheblich beeinflußt, andererseits aber das Eindringen von Hebraismen in den arabischen Stil und ganz besonders von arabischen Fremdwörtern in das zeitgemäße hebräische Idiom gefördert wurde.

Als erſter Beleg diene gleich der Name des Buches, der gewöhnlich Koſari oder Koſri ausgeſprochen wird. Das Original, wie die geographiſchen Werke der Araber laſſen keinen Zweifel übrig, daß er Al-Chazarî (אלכזרי) lauten muß. Er wurde möglicherweiſe in der erſten Silbe mit einem leicht anklingenden o geſprochen, was den Ueberſetzer veranlaßt haben mag ein kurzes ◌ָ als Leſemutter einzuſchalten, damit man nicht etwa Riſri läſe[1]). Das harte ch des Arabiſchen mußte für den jüdiſchen Leſer wegen des voraufgehenden Artikels zu כ werden, da es ihm ganz unmöglich erſchien, anders auszuſprechen. Ein ח an deſſen Stelle zu ſetzen, ſchien dem Ueberſetzer aber keineswegs empfehlenswerth — obwohl es kaum ſchwächer iſt als das arab. כ (vgl. אח arab. אך) — aber er mochte die übliche Transſcriptionsweiſe nicht umgehen, noch den nichtſemitiſchen, rein geographiſchen Namen durch einen ſemitiſchen, lexicaliſch deutbaren erſetzen[2]).

Wir kommen indeß über den Titel noch nicht hinaus. Denn faſt alle jüngeren Ausgaben, mit Ausnahme deren von Brecher und Caſſel, ſagen auf dem erſten Blatte aus, daß das Werk Jehuda Hallewis Aufzeichnungen der wirklich ſtattgehabten Disputation des Chazarenkönigs mit R. Iſaac Sangari enthalte. Das Märchen vom Karaiten Iſaac Sangari iſt bekanntlich bereits von Rappoport[3]) und nach ihm von Strack[4]) überzeugend genug als ſolches nachgewieſen worden, und das einmal Begrabene mag begraben bleiben. Es ſoll hier nur conſtatirt werden, daß der Name Sangari weder in der arabiſchen Grundſchrift des Al-Chazarî, noch in den Handſchriften der Ueberſetzung, noch in den beiden erſten Druckausgaben

---

[1]) Das in den Ausgaben und ſonſt angeführte Citat aus Sefer Haemunôth von Schemtob hat in der That אלכזרי.

[2]) Unrichtig daher Graetz, Geſch. Bd. V. S. 186 Anm. 2: „die arab. Schriftſteller nennen ſie חזר u. ſ. w." An חזיר hat ſicherlich niemand gedacht, und das wäre übrigens auch kein Grund geweſen, ein berechtigtes ח in כ zu verwandeln.

[3]) Kerem Chemed Bd. V, S. 197 ff.

[4]) A. Firkowitſch und ſeine Entdeckungen S. 9. ff.

des Werkes[1]) zu finden ist. Der Name ist — nach dem Vorgange älterer Autoritäten[2]) — zum ersten Male in der Ausgabe Muscato's (Ven. 1594) gebraucht und seitdem mit mehr oder weniger Kritik wiederholt worden.

Es ist hier nicht die Frage, ob Sangari der Verfasser des Buches ist, da diese längst im verneinenden Sinne entschieden ist, es handelt sich lediglich darum, zu ergründen, woher der Name überhaupt entstanden und in den Titel des Werkes gekommen ist. Der Charakter desselben läßt keinen Zweifel, daß es eine Vertheidigungsschrift ist und der Abwehr gegen feindliche Angriffe dient. Denn darauf weist vor allem der arabische Titel hin, welcher lautet: „Buch des Beweises und Argumentes zur Vertheidigung des gering geschätzten Glaubens". Der Verfasser hat einen scharfen Ausdruck gewählt, da al-dalîl = vilis, gemein bedeutet. Das Wort kann daher nicht anders, als objectiv, als eine von der öffentlichen Meinung der Mitwelt oder thatsächlich aufgetretenen Gegnern auf den jüdischen Glauben angewendete Bezeichnung aufgefaßt werden, zumal es obenein noch den bei arabischen Buchtiteln üblichen Reim — auf al-dalîl — ergänzen soll. Uebrigens läßt die Wahl des Wortes sich aus dem Buche selbst begründen. Denn nach dem Abtreten des Philosophen vom Schauplatze der Unterredung sagt der König zu sich: (I, 4) Ich will die Christen und Moslimen fragen; denn eine der beiden Handlungsweisen ist ohne Zweifel die gottgefällige. Was aber die Juden betrifft, so genügt mir, was von ihrer Niedrigkeit und Geringzahl (min dillatihim wakillatihim) bekannt ist, und daß sie allgemein gehaßt werden[3]). — Es ergiebt sich nun die Möglichkeit, daß Leser,

[1]) Fano 1506 bei Gerschom Soncino und Venedig 1547 bei Meier Parenzoni.

[2]) Siehe die Einleitungen der vorhandenen Ausgaben, besonders die von Muscato und Slucki, Warschau 1860 p. 36 und 51. vergl. Cassel erste Ausg. Leipzig 1853 S. XXI und XXVI.

[3]) Vgl. I, 115 הדלות (v. מהדלות) Orig. אלדלה; על תגלות הגלות הזה והדלות Orig. אלדלה; לנוגש אותו Orig. לְמַן יִדְלָה; הגלות Orig. אלגלא ואלדלה.

Commentatoren und Kritiker des Werkes dem disputirenden Rabbi den Ehrentitel סנגרי beigelegt haben, um seinen Charakter als סניגור „Vertheidiger" (συνήγορος) zu kennzeichnen. Der Ausfall des Jod könnte — analog der Bildung madani aus atmadîna u. ähnl. — durch die Nisbebildung veranlaßt sein, wobei der Artikel das Titelartige des Wortes noch unterstützt. Ungelöst bliebe aber der Vorname Isaac, der, wenn auch nicht von absoluter Wichtigkeit, doch einige Schwierigkeiten zurückläßt.

Wesentlich einfacher würde die Erklärung von Sangari sich gestalten, wenn wir ihn von der Stadt Sindjâr in Mesopotamien ableiten. Sindjâr liegt einige Tagereisen von Mosul entfernt und gilt im Volksmunde als der Ort, wo die Arche Noahs zum ersten Male aufgestoßen sein soll [1]). Die Wiedergabe dieses Namens mit hebräischen Buchstaben konnte nicht anders geschehen, als durch סנגר, und es ist leicht möglich, daß ein R. Isaac aus dieser Stadt stammend, aber weiter nicht bekannt, sich auf irgend welche Weise zum Disputator mit dem Chazarenkönige gemacht hat, oder von andern absichtlich oder irrthümlich dazu gemacht worden ist. Es wird sich mit der Zeit vielleicht auch in dieses Dunkel Licht bringen lassen.

Weit zufriedenstellender gestalten sich indessen einige Untersuchungen über den Text der Uebersetzung, aus der wir folgendes hervorheben. Nach seinen Einleitungsworten sagt der Philosoph zum Könige [2]) כי הוא עלת העלות „denn er ist die Ursache der Ursachen" arab. לְאַנַּהֻ עִלַּהֻ אלעִלַּל. Wenige Zeilen später heißt es והתדבקו הסבות והמסובבות „Ursachen und Wirkungen hängen mit einander zusammen" arab. וַתַלאזַמַת אלאַסבַאב ואלמֻסבַבַּאת. Die Synonymität der beiden Ausdrücke עלה und סבה hat bereits Munk besprochen [3]). In beiden Fällen schließt der Uebersetzer sich so eng an sein Original

[1]) Jâcût g. W. III p. 158.

[2]) Cassel (ich citire, wo nicht anders gesagt ist, die zweite Ausg. Leipzig 1869) S. 23.

[3]) Le Guide I p. 313.

an, daß er beidemal den in demselben gebrauchten Ausdruck auch seinerseits anwendet. Bei עלה dürfte der arabische Ursprung zweifellos sein, nicht weniger aber bei סבה, das dem arab. سَبَبٌ nachgebildet ist, welches Strick, mithin auch Ursache bedeutet. Und dieselbe Bedeutung hat סבה trotz 1. Kön. 12, 15, wo es kaum anders übersetzt werden kann, als durch Wendung, Geschick. Jeder weitere Zweifel wird aber durch die Verbalbildung והמסובבות aufgehoben, die dem letzten der angeführten arabischen Wörter nachgeformt ist, und an eine Verwendung der hebräischen Bedeutung umgehen läßt sich gar nicht denken, will man nicht gewaltsam hineinlegen, was in jenem Worte nicht liegt.

An Wörtern wie מתרכבות arab. تَرَكَّبَ „setzen sich zusammen", sowie גגשמה arab. تَجَسَّمَ[1]) „verkörperte sich" u. a. m. kann leicht der Weg nachgewiesen werden, auf welchem die Uebersetzersprache sich herausgebildet hat und später zur Selbstständigkeit gelangt ist.

Es erscheint vielleicht überflüssig, über Dinge zu sprechen, die dem Leser von Schriften aus der jüdischen Religionsphilosophie derartig geläufig geworden sind, daß er ihre Fremdartigkeit darüber leicht vergessen könnte. Sie haben aber außer dem sprachlichen den größten Werth für die Kritik der Originaltexte. Wenn wir zu der Zuverlässigkeit einer Uebersetzung einmal Vertrauen gewonnen haben, können wir dieselbe mit der nothwendigen Behutsamkeit zu einer relativ sicheren Unterlage für nothwendige Textverbesserungen machen und bei der soeben von mir vollendeten Bearbeitung des arabischen Grundtextes des Al-Chazarí hat mir in Folge der äußerst schlechten Beschaffenheit der mir zu Gebote stehenden einzigen Handschrift desselben die Ibn Tibbonsche Uebersetzung thatsächlich fast als zweite Handschrift gedient. Indessen muß auch bei diesem Verfahren die größte Vorsicht angewendet werden, da beispielsweise die Ausgaben der hebräischen Uebersetzung des Al-Chazarí vielfache Verstümmelungen aufweisen, die sich schon

[1]) Cassel S. 29.

in den Handschriften finden und nur durch getreueste Vergleichung mit dem Original entdeckt werden können. Dazu gehört folgende Stelle[1]):

I. 78) Al-Chazarî: Wie kann die Wurzel des Glaubens zugleich die des Unglaubens sein?

79) Der Rabbi: Wohl! Die Dinge, welche zum Empfangen jener göttlichen Spuren geeignet machen[2]), liegen nicht in der Gewalt des Menschen, er vermag weder ihre Quantität, noch ihre Qualität abzumessen; und kennte er auch ihr Wesen, so blieben ihm doch ihre Zeiten, Oerter, inneren Zusammenhänge und die Befähigung dazu unbekannt; vielmehr bedarf es hierzu einer bis ins äußerste verdeutlichten göttlichen Belehrung. — — Die hebr. Uebersetzung dieser Worte lautet: ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם אך הויתם וחבורם והזמון להם צריך בזה וכו' und muß schon frühzeitig verderbt worden sein, da sie sogar in den von mir benutzten, sonst sehr zuverlässigen Handschriften[3]) in verschiedenen Abweichungen wiedergegeben ist.

Der Sinn dieser Stelle ist nach dem Original klar und deutlich. Der Mensch konnte sich die Dinge, die ihn zum Empfange des directen göttlichen Einflusses befähigen, nicht selbst geben, noch ihr Wie und Wieviel bemessen; würde er sie sogar kennen, er wüßte nicht wann, wo, in welcher Weise sie zu finden und sich zu ihrer Aufnahme vorzubereiten. Er muß daher warten, bis er durch höhere Erleuchtung in den Besitz derselben gelangt. Entschieden störend wirken hier die beiden Wörter אך הויתם, die auf keine Weise irgend einem Worte des Originals ensprechen. Es bleibt vielmehr nichts anderes übrig, als dafür ומקומותם zu lesen, was einerserts genau dem arab. וַאַמְכַנַתְהֵם entspräche, andererseits durch undeutlliche Schreibung

---

[1]) Ibid. S. 51; Uebersetzung nach dem Original.

[2]) Uebers. יכונו, was indeß יכינו gelesen werden muß, arab. תצלח IV act. die Lesart יכינו findet sich übrigens auch als Verbesserung in einem Exemplare der Ausg. Ven. 1547, das Herrn Dr. Berliner gehört, jedenfalls nach einer Handschrift verbessert.

[3]) Cobb. Bod. 1191, 676 Autograph Caspis mit seinem Comm., [illegible] 264.

leicht in jene beiden Wörter verunſtaltet werden konnte. Buxtorf, der die dadurch entſtandene Schwierigkeit herausgefühlt zu haben ſcheint, ſchlägt vor, für זמניהם zu leſen זמוניהם, was ganz unmöglich iſt, einmal wegen des arabiſchen Erſatzwortes, ſodann weil זמן in der nächſten Zeile als Ueberſetzung eines andern dazu paſſenden arabiſchen Wortes angewendet iſt. Caspie erklärt: ר׳ל ואם ידעו כמותם ואיכותם לא ידעו זמנם הקבוע להם וכל זה רמז אל הקרבנות והעבודות שהיו עובדים ישראל לשם יתי׳ שיהיה להם זמן קבוע אשר היו אז מוכנים לקבל השפע האלהי. Denſelben Hinweis auf den Dienſt im Heiligthum giebt auch Muscato und mit Recht. Denn III,23 (g. A.) ſagt der Rabbi: „Wir haben bereits geſagt — womit unſere Stelle gemeint iſt — daß man ſich Gott nur durch Gottes eigene Gebote nähern kann; denn er kennt ihr Maß, ihre Eintheilung, ihre Zeiten, Oerter und was mit den Geboten weiter zuſammenhängt, durch deren Erfüllung das Wohlgefallen und die Verbindung mit dem göttlichen Einfluß gefunden werden.“ Hier in der Parallelſtelle iſt ומקומותם als Ueberſ. des betreffenden Originalwortes genau wiedergegeben, nur würden wir für וזמנם der Ausgaben und Handſchriften auf Grund des Originals beſſer וזמניהם leſen. Wenn wir oben nunmehr leſen לא ידעו זמניהם ומקומותם וחבורם והזמן להם, müſſen wir aber auch das folgende צריך zweckentſprechend durch ein ו oder ähnlich anknüpfen, da im Arabiſchen an ſeiner Stelle ein פ ſteht. Eine der Handſchriften hat übrigens הנה, was aber die Folge nicht ganz ſo klar ausdrückt, die in פ liegt, das in der Regel durch Waw wiedergegeben zu werden pflegt.

In demſelben Paragraphen hat der Ueberſetzer mehrere Wörter des Originals gar nicht überſetzt, oder dieſelben ſind in den Handſchriften ausgefallen. In dem Gleichniſſe, das den Unwiſſenden in die Apotheke treten läßt, heißt es: „Hat er wirklich zufällig irgend jemandem aus einem[1]) dieſer Gefäße geholfen, wenden die Leute ſich ihm zu und

[1]) Die meiſten Ausgaben haben בכלים was indeſſen בכלי zu leſen iſt; Cod. Mon. cf. Muscato, Buxtorf ꝛc.

ſagen, daß er ihr Helfer ſei, bis er ſie im Stiche gelaſſen hat, oder ſie ſehen eine zufällige Hilfe durch einen andern und wenden ſich dann dieſem zu.“ Die Worte: „er ſie im Stiche gelaſſen hat oder“ fehlen in der Ueberſetzung. Allerdings iſt auch das Original etwas zu verbeſſern, da es darin heißt חתי אדא פאנהם, wo ſtatt des letzten Wortes כאנהם geleſen werden muß, zumal die diakritiſchen Punkte in den Handſchriften ſehr häufig fehlen. Der Sinn wäre, daß er den Erwartungen der Kranken nicht entſprochen hat.

Eine weit durchgreifendere Abweichung von Grundtext zeigt eine Stelle (III, 49[1]) die wörtlich aus dem Arabiſchen überſetzt alſo lautet: „Denn alles, was wir uns von Berührungen, wenn auch häßlicher Dinge, leicht machen iſt gering im Verhältniß zu ihren ſectenbildenden Anſichten, ſo daß in einem Hauſe ſich zehn Menſchen mit zehn verſchiedenen Anſichten befinden.“ — Die Ueberſetzung hat — auch nach den Handſchriften — folgenden Wortlaut: כי כל דבר נקל בו על עצמנו מהשתמש בשבתות בבתינו בעירוב ואם נראה דבר שאינו נאה יקל אצל מי שתסבב דעתם מהתחלוקת והמינות וכו׳. „Denn jedes Ding, das wir uns ſelbſt leicht machen vom Hantiren am Sabbath in unſeren Häuſern vermittels eines Erub, und wenn wir ein häßliches Ding ſehen, iſt es gering bei denen, deren Sinn auf Meinungsverſchiedenheit und Sectirerei geht[2]).“ — Das Original iſt zur Stelle klar und unantaſtbar, während die durchaus unklare und ſchwierige Ueberſetzung mehrerer Verbeſſerungen bedarf. Die erſte beſteht darin, das Originalwort אלמנעות, das deutlich und אלמַנעות[3]) vocaliſirt iſt, aufrecht zu erhalten und zwar an Stelle von Ueberſ. מהשתמש. Vielmehr dürfte für dieſes Wort zu leſen ſein מהמנעות (oder מהמשושים?). Die Worte בשבתות בבתינו בעירוב ſind ganz zu ſtreichen, da ſie als nichts anderes, als ein erklärender Zuſatz eines Leſers oder Abſchreibers zu betrachten

[1]) Caſſel S. 266.

[2]) שתסבב bedeutet hier ebenfalls eine סבה machen, verurſachen vgl. oben.

[3]) Das Wort iſt mit vollem Bewußtſein des Abſchreibers niedergeſchrieben, da das נ ſich auf einer radirten Stelle als Verbeſſerung befindet.

sind. Denn an unserer Stelle ist nur von Reinheit und Unreinheit die Rede, wohin „Berührungen“ sehr wohl passen, während von „den Listen des Erub“ erst am Ende des Paragraphen gesprochen wird. Die Lesart dieser Worte ist übrigens auch in den Handschriften unsicher, was aus den Worten Farissols hervorgeht: רל שבל מה שנקל בו אנחנו ולא נחמיר על עצמנו בהשתמש בשכתות בהעברה בכתינו טחרר לחדר בלי עזב וביוצא בזה אעיים שיראה בזה ההשתמשות דבר בלתי נאה לפי שמש הכתוב באמרו אל יצא איש ממקומו שיראה מזה מניעת ההעתק שחדר לחדר הנה כמו שהאריכונו (l. שהראונו) רבותינו מצד הקבלה והודיעונו מת הכתוב בשרשים והעיון הדיני יקל זה אלינו בלי ספק ביחם הקראים שעתם מסוברות מהם הקבלה בנבולות המצוות הכתובות או יהיה הרצון באמרו יקל שבמו זה יהיה נקלה ובלתי נחשב והנון לעשותו אצל הבלתי המקובלים ולא יסמכו בקבלה עד שיקישה להם זה ההשתמשות בלי ספק ודי מאדים כתוב בהם בערוב והרצון שאנחנו נקל בתחבולות הערוב להשתמש בשבתות בחצר יהיה בו בתים רבים מבתינו Alle diese Schwierigkeiten fallen von selbst fort, wenn man jene drei Worte als nicht hierher gehörig ausstreicht. — Für ואראה ist auf Grund des Arabischen zu lesen והוא, was in den Handschriften leicht verdorben werden konnte, und in dem Wortlaut „wenn es auch ein häßliches Ding ist,“ ואם הוא דבר שאינו נאה aufs Genaueste dem arab. وَإِن كَانَ مَمْقَتًا entspricht. Die ganze Stelle muß demnach in der Uebersetzung lauten: כי כל דבר יקל בו על עצמנו מהמנעות (?מהמשושים oder) ואם הוא דבר שאינו נאה וכוי Denn jedes Ding, das wir uns leicht machen von den Berührungen, selbst wenn es ein häßliches Ding ist u. s. w.“

Ein ganz analoger Fall, wo die Uebersetzung Worte hat, die im Original nicht vorhanden sind, ist III, 65[1]). Es heißt da: „Was aber die Sadducäer und Boethusäer betrifft, so sind das die Ketzer, denen im Gebete geflucht wird“. Ueberl. hat nach הביתוסים noch die Worte הם כי אם מינים אפיקורסים מכחשים העולם הבא, die ebenfalls weiter nichts zu sein scheinen, als ein erklärender Zusatz eines älteren Abschreibers, in der Folge aber als Bestandtheil des Werkes selbst angesehen wurden.

[1]) Cassel p. S. 284.

Conſtruction des Originalſatzes ſpricht an ſich für den unmittelbaren Anſchluß des והם an והביתוסים. Uebrigens muß für על זה geleſen werden עליהם, der ganze Satz demnach: אבל הצדוקים והביתוסים [ו]הם המינים שאנו מתפללים עליהם[1]). Das Waw im והם iſt dem arabiſchen ם entſprechend nicht mit und zu überſetzen, ſondern bezeichnet die einfache Folge.

Zum Schluß nach einige Verbeſſerungen des Ueberſetzungstextes auf Grund des Originals. I, 25[2]) שהיה דברם מפורסם, wofür zu leſen אברהם (oder אברם), Original אבראהים. — I, 79[3]) מי שצריך לרפואה מטאכל ומשקה ותנועה ושינה וקיצה ואויר ומשגל חולתם וכו. Hier iſt zu leſen לכל רפואה „bei jedem Heilmittel", wie die eine Handſchrift auch richtig lieſt, ferner משכב ſtatt משגל Denn in ſo verbeſſerter Geſtalt, wie die Handſchriften auch leſen, entſpricht es genau dem arab. מרקד „Lagerſtätte." Der Sinn der Stelle wird dadurch inſofern verändert, als nur von der Beſchaffenheit des Lagers die Rede iſt, nicht aber vom Beiſchlaf. Es iſt möglich, daß einige Abſchreiber vermuthet hatten, der Ueberſetzer hätte in Anlehnung an Deut. 28,30 Jeſ. 13, 16 und Zach. 14, 2 משכב gebraucht und glaubten vielleicht eine urſprüngliche Lesart herſtellen zu ſollen.

I, 103[4]) Ueberſ. זאת תהיה אצלם הגדולה הנראית והאור הבהיר „dies iſt bei ihnen die ſichtbare Größe und das klare Licht". Das Original zur Stelle lautet hingegen: Das war bei ihnen der deutliche Beweis und das klare überzeugende Zeichen u. ſ. w." Die Fehler der Ueberſetzung ſind in die Augen ſpringend. Statt האור iſt zu leſen האות, was ohne Zweifel in den Handſchriften verdorben worden iſt. Für הגדולה hat das Original אלדַלאלה (al-dalâla), zweifellos hatte aber der Ueberſetzer in ſeinem Exemplar אלגַלאלה (al-jalâla), und er überſetzte es demgemäß durch גדולה — ein Beweis, daß es ein mit hebr. Schriftzeichen geſchriebenes geweſen iſt. Ueberſ. muß alſo lauten זאת תהיה אצלם הראיה והאות הבהיר הנראית (oder ähnl.).

[1]) Cod. Monac. hat ſogar שאנו מתפללים על זה בתפלתנו וכל המינין כרגע יאבדו.

[2]) Caſſel S. 37.

[3]) Ibid. S. 53. [4]) Ibid. S. 74.

Trotzdem ist in der Uebers. noch das Wort al-kâbirn „das überzeugende" ausgefallen.

III, 11[1]) ושם לעכביש נזכר. Statt des letzteren Wortes haben einige Handschriften מושנח, das dem arab. טלהמא genau entsprechen würde. Zweifellos hatte Ibn Tibbon dafür das Wort נזכר gewählt, das dann in der angegebener Weise verstümmelt worden ist. Die Lesart מושנח scheint indeß der Cardinalischen Uebersetzung entnommen zu sein, die von den Commentatoren benutzt und von manchen Abschreibern der Tibbonschen verglichen worden ist.

IV, 25[2]) lautet nach dem Original: „Der Vergleich des Urstoffes mit dem Wasser ist der passendste; denn aus dem was feiner ist als das Wasser, kann kein cohärirender Naturkörper entstehen, was aber dichter ist als das Wasser, ist wegen seiner Cohärenz für die Einwirkungen der Natur auf alle seine Theile unzugänglich." Die erste Hälfte dieses Satzes ist in der Ibn Tibbonschen Uebersetzung ausgelassen und zwar wie es scheint, weil in seinem Exemplar durch die beiden מא כאן und die Vergeßlichkeit des Abschreibers eine Zeile ausgfallen war. Zum Glück ist an dieser Stelle die Uebersetzung Kardinals erhalten, der in seiner zugleich erklärenden Weise übersetzt: שאם היה החמר נמשל לאויר שהוא דק מן המים או לאש לא יביאו ממנו הגלמים מוכנים לקבל הגלמות כמו המים שהוא בינוני בין רך וקשה וכו. „Denn würde der Urstoff mit der Luft verglichen, die feiner ist als das Wasser, oder dem Feuer, so könnten daraus keine festen Körper enstehen, die fähig wären, Cohärenz zu tragen, z. B. das Wasser, das zwischen zart und hart in der Mitte steht."

Eine ganz ähnliche Incongruenz befindet sich III, 49[3]) wo wir schon eine Abweichung vom Original zu verzeichnen hatten. Dieses lautet: „Denn das Wort שכר ist allgemein wohl bekannt; sie haben nun überliefert, „daß Wein und Berauschendes", das bei den Priestern in Rede ist,

[1]) Ibid S. 214.
[2]) Ibid S. 353.
[3]) Ibid S. 268.

(Lev. 10, 9) ſämmtliche Arten des Rauſches umfaßt, daß aber „Wein und Berauſchendes" beim Naſir (Num. 6, 3) ſich nur auf den Traubenſaft allein beziehe." Die Ueberſetzung iſt zur Stelle ſehr dunkel, und Caspè fühlt richtig, daß hier etwas fehlen müſſe. Hingegen ſind die beiden Wörter לאנשי הסברים zu ſtreichen, zumal ſie auch in der einen Handſchrift fehlen. Sie ſcheinen ebenfalls von einem älteren Abſchreiber, der die Stelle nicht recht verſtand, als erklärender Zuſatz eingefügt und auf dieſe Weiſe in ſpätere Handſchriften gekommen zu ſein.

Eine dritte und nicht minder verſteckte, ganz ähnliche Auslaſſung eines halben Satzes findet ſich IV, 31[1]): „. . Denn es iſt nicht möglich, daß nach dem Schlachten ein Blutstropfen auf die Nadel rinnt, da das Blut in dem todten Thiere nicht flüſſig iſt, er hat daher keinen Grund, das Thier ſeinem Verkäufer zurückzugeben; wird aber ein Blutstropfen gefunden, ſo kann er es zurückgeben und ſagen: Du haſt mir ein dem Tode verfallenes Thier verkauft." — Die Ueberſetzung hat blos die Worte: ואין לו למעון עליו ולומר שמתה מכרת לי, wo zwiſchen עליו und ולומר der angeführte Satz einzuſchalten iſt.

V, 12[2]). lautet nach dem Original: Die Seele iſt nicht aus einer Art von Körperbeſtandtheilen entſtanden, iſt demnach nichts anderes als eine Form von außen, wie das vom Petſchaft herrührende Siegel im Thon, der aus Waſſer und Erde zuſammengeſetzt iſt; denn das Siegel hat mit den Formen des Waſſers und der Erde nichts zu thun." Die Ueberſetzung lautet: ככוסח אשר איננו ממין צורות המים והעפר. Das Wort ככוסח iſt ganz unmöglich und ſchon in der Variante in כפתוח verwandelt worden. Die richtige Ergänzung dieſer ganzen Stelle findet ſich in der Handſchrift C. (cod. Par. 677.) כפתחי חותם העשויים בחומר המחובר מארץ ומים שאינם עשויים לסבת צורות הארץ והמים. Die etwas freie, zugleich erklärende Ueberſetzung läßt

[1]) Ibid S. 367.
[2]) Ibid S. 386.

auch hier dringend vermuthen, daß diese Ergänzung aus der Cardinalschen entnommen ist.

V, 12. [1]) „Die gestaltbildende Kraft sitzt im vorderen Theile des Gehirns, die vorstellende in der Mitte, die Erinnerung im hinteren Theile, die Urtheilskraft im gesammten Gehirn, vorzüglich aber an der Grenze der vorstellenden." Das Wort Grenze ist in der Tibbonschen Uebersetzung durch בעת wiedergegeben, was nur dadurch entstanden sein kann, daß er statt des arab. חַיִן gelesen hat חִין. Einige Ausgaben haben allerdings die Variante במקום, die indessen nach der Cardinalschen Uebersetzung verbessert zu sein scheint.

Im folgenden Satz „die Wesenheiten aller dieser Kräften gehen mit den Organen derselben zu Grunde" ist das Wort מתים nach dem Original מאהיתהא zu ersetzen durch מהותיהם.

Etwas später (S. 397) die Wörter הרעיוני [cod. Monac. und Farissol הסרעפי], sowie שאינו נכון in der folgenden Zeile sind erklärende Zusätze und im Original nicht vorhanden.

Diese wenigen hie und da herausgegriffenen Beispiele [2]) geben ein deutliches Bild von dem Zustande, in dem die Ibn Tibbonsche Uebersetzung des Buches Al-Chazarî auf uns gekommen ist. Die meisten der immer weiter überlieferten anscheinend sehr alten Verstümmlungen mögen dadurch entstanden sein, daß die Abschreiber ohne genügendes Verständniß seiner ganz ungewohnten Uebersetzungssprache ihre Arbeit in mechanischer Weise gethan haben. Ibn Tibbon verräth ein durchaus scharfes Verständniß für die Feinheiten der arabischen Sprache, die sich ihm in dem judaisirenden Idiom des Spaniers Jehuda Hallewi anders darbot, als in dem eleganten Stil des auf classischem Boden schreibenden Saadja.

---

[1]) Ibid. S. 391.

[2]) Vgl. Jahrg. 1882 1. Quartalheft S. 52.

Anmerkung der Redaction. Aus Vorhergehendem erhellt zur Genüge, welcher Gewinn aus der Veröffentlichung des Urtextes und einer hiernach verbesserten Uebersetzung für ein so hervorragendes Literaturwerk wie der Kusari ist, zu erwarten sein dürfte.

Mediciniſche Handſchriften

im Beſitz des Herrn Halberſtam.

Beſchrieben von

M. Steinſchneider.

Der Herr Redacteur, Dr. Berliner, hat begonnen, die Sammlung des gelehrten und liberalen Beſitzers zu beſchreiben[1]), und geſtattet mir, die wenigen mediciniſchen HSS. etwas ausführlicher zu beſprechen. Es wird dabei auf die Reihenfolge nicht ankommen. Ich beginne mit denjenigen, welche mir durch die Güte des befreundeten Beſitzers für andere Zwecke vorliegen.

---

[1]) Magazin VIII, 108 ff. — Ich bemerke hierzu: S. 111 N. 2 Miſſim „b. Reuben", letzteres Conjektur des Bodl. Catal. — S. 112 N. 8 אות נפש von Aſcher Crescas. N. 11 Meli, lies Melli. — S. 113 Daniel יעל iſt Abreviatur des Daniel b. Salomo, über welchen ſ. Catal. Leyd HSS. S. 358. Anm. 3 lies Salomo b. Daniel (in Catal. Paris N. 382 nichts vom Namen, vgl. H. B. II, 20, il Mosè 1882 p. 405). יע״ל erklärt Zunz (Geſ. Schr. III, 209) ה׳ עזרתה לי Pſ. 94, 17; Delitzſch zu Cod. Leipzig 304 falſch יכונני עליון. — N. 16 סודות הרמב״ן ſind wohl nicht aus ſeinem Pentateuchcomm. ſondern die kleine Abhandlung? — N. 17 Efraim b. Simſon, ſiehe die Citate zu Cod. München 15. — S. 114 Z. 1 lies סערי ſ. Monatsſchr. 1882 S. 330. — N. 18 hebr. Ueberſetz. der aram. Stücke im Daniel, als anonyme Randnoten in Ms. Angelica, nach Magazin I, 46 von Kennicot und J. L. Schulz edirt. Iſt ſie von Benjamin b. Jehuda ſelbſt? (ſ. Jew. Lit. 146, 376, Geiger's Zeitſchr. IV, 19, H. B. XVIII, 99). Auch in Levi b. Gerſon findet ſich eine Ueberſetzung, außerdem bei dem Karäer Abraham b. Jehuda (Catal. Leyden S. 3, Jew. Lit.. p. 132), deſſen Verhältniß zu Leusden's Ausgabe (Catal. Bodl. p. 91 N. 548) noch nicht unterſucht iſt. — S. 115 N. 24 Moſe b. Iſak חלאי (ſ. H. B. XIII, 75, XVI, 91 und Salfeld, Erkl. d. Hohel. 176) iſt nicht zum Chriſtenthum übergetreten. — N. 25 Obadja Sforno, ſ. H. B. XVIII, 135; zu S. 136 daſ. bemerke ich, daß Ogobilos in Par. 1007 ein

auch hier dringend vermuthen, daß diese Ergänzung aus der Cardinalschen entnommen ist.

V, 12. [1]) „Die gestaltbildende Kraft sitzt im vorderen Theile des Gehirns, die vorstellende in der Mitte, die Erinnerung im hinteren Theile, die Urtheilskraft im gesammten Gehirn, vorzüglich aber an der Grenze der vorstellenden." Das Wort Grenze ist in der Tibbonschen Uebersetzung durch בעת wiedergegeben, was nur dadurch entstanden sein kann, daß er statt des arab. חַיִּז gelesen hat חִין. Einige Ausgaben haben allerdings die Variante במקום, die indessen nach der Cardinalschen Uebersetzung verbessert zu sein scheint.

Im folgenden Satz „die Wesenheiten aller dieser Kräften gehen mit den Organen derselben zu Grunde" ist das Wort מתים nach dem Original מאהיתהא zu ersetzen durch מהותיהם.

Etwas später (S. 397) die Wörter הרעיוני [cod. Monac. und Farissol הסרעפי], sowie שאינו נכון in der folgenden Zeile sind erklärende Zusätze und im Original nicht vorhanden.

Diese wenigen hie und da herausgegriffenen Beispiele [2]) geben ein deutliches Bild von dem Zustande, in dem die Ibn Tibbonsche Uebersetzung des Buches Al-Chazarî auf uns gekommen ist. Die meisten der immer weiter überlieferten anscheinend sehr alten Verstümmlungen mögen dadurch entstanden sein, daß die Abschreiber ohne genügendes Verständniß seiner ganz ungewohnten Uebersetzungssprache ihre Arbeit in mechanischer Weise gethan haben. Ibn Tibbon verräth ein durchaus scharfes Verständniß für die Feinheiten der arabischen Sprache, die sich ihm in dem judaisirenden Idiom des Spaniers Jehuda Hallewi anders darbot, als in dem eleganten Stil des auf classischem Boden schreibenden Saadja.

---

[1]) Ibid. S. 391.

[2]) Vgl. Jahrg. 1882 1. Quartalheft S. 52.

Anmerkung der Redaction. Aus Vorhergehendem erhellt zur Genüge, welcher Gewinn aus der Veröffentlichung des Urtextes und einer hiernach verbesserten Uebersetzung für ein so hervorragendes Literaturwerk wie der Kusari ist, zu erwarten sein dürfte.

Mediciniſche Handſchriften

im Beſitz des Herrn Halberſtam.

Beſchrieben von

M. Steinſchneider.

Der Herr Redacteur, Dr. Berliner, hat begonnen, die Sammlung des gelehrten und liberalen Beſitzers zu beſchreiben[1]), und geſtattet mir, die wenigen mediciniſchen HSS. etwas ausführlicher zu beſprechen. Es wird dabei auf die Reihenfolge nicht ankommen. Ich beginne mit denjenigen, welche mir durch die Güte des befreundeten Beſitzers für andere Zwecke vorliegen.

---

[1]) Magazin VIII, 108 ff. — Ich bemerke hierzu: S. 111 N. 2 Miſſim „b. Reuben", letzteres Conjektur des Bodl. Catal. — S. 112 N. 8 אות נפש von Aſcher Crescas. N. 11 Meli, lies Melli. — S. 113 Daniel יעל iſt Abreviatur des Daniel b. Salomo, über welchen ſ. Catal. Leyd HSS. S. 358. Anm. 3 lies Salomo b. Daniel (in Catal. Paris N. 382 nichts vom Namen, vgl. H. B. II, 20, il Mosè 1882 p. 405). יע"ל erklärt Zunz (Geſ. Schr. III, 209) עזרתה לי ה' Pſ. 94, 17; Delitzſch zu Cod. Leipzig 304 falſch יכונני עליון. — N. 16 סודות הרמב"ן ſind wohl nicht aus ſeinem Pentateuchcomm. ſondern die kleine Abhandlung? — N. 17 Efraim b. Simſon, ſiehe die Citate zu Cod. München 15. — S. 114 Z. 1 lies סעדי ſ. Monatsſchr. 1882 S. 330. — N. 18 hebr. Ueberſetz. der aram. Stücke im Daniel, als anonyme Randnoten in Ms. Angelica, nach Magazin I, 46 von Kennicot und J. L. Schulz edirt. Iſt ſie von Benjamin b. Jehuda ſelbſt? (ſ. Jew. Lit. 146, 376, Geiger's Zeitſchr. IV, 19, H. B. XVIII, 99). Auch in Levi b. Gerſon findet ſich eine Ueberſetzung, außerdem bei dem Karäer Abraham b. Jehuda (Catal. Leyden S. 3, Jew. Lit.. p. 132), deſſen Verhältniß zu Leusden's Ausgabe (Catal. Bodl. p. 91 N. 548) noch nicht unterſucht iſt. — S. 115 N. 24 Moſe b. Iſak חלאוי (ſ. H. B. XIII, 75, XVI, 91 und Salfeld, Erkl. d. Hohel. 176) iſt nicht zum Chriſtenthum übergetreten. — N. 25 Obadja Sforno, ſ. H. B. XVIII, 135; zu S. 136 daſ. bemerke ich, daß Ogobilos in Par. 1007 ein

N. 253. Papier und Pergament, 62 Blatt in 8°, von spanischer Hand, wahrscheinlich des XV. Jahrhunderts; mit regelmäßiger Wiederholung des letzten Wortes einer Seite am Anfang der nächsten und Collationsrandnoten. Fremdwörter sind großentheils mit Vocalzeichen versehen.

1. Ueber Hömorrhoiden von Salomo ibn Ajjub, am Ende (f. 15): נשלם זה המאמר בטחורים הקצר לר׳ שלמה הרופא הנדרשי אבן איוב ולאל לברו תתהלה. Die kurze Vorrede fehlt, wie in ms. Paris 1120; vielleicht befand sie sich (nebst dem Gedicht) auf der Rückseite des wahrscheinlich zu Anfang fehlenden Pergamentblattes, da auch Blatt 15 und 16, 33 ꝛc. Pergament, also die äußeren Blätter der Lagen (cahiers), wie nicht selten, s. unten zu N. 4. — Den wesentlichen unbedeutenden Inhalt dieser Vorrede ersieht man aus den in Catal. München, S. 52 u. 166, mitgetheilten Worten. Dort ist auch der Inhalt der 7 Kapitel angegeben. — Eine HS. in Bologna, welche mir zweifelhaft war, enthält die aus dem Arab. übersetzte Abhandlung des Maimonides, nach Auskunft von Herrn Modona, welcher einen Catalog der dortigen HS. anfertigt (vgl. Magazin II, 5 ff.) und mir einige Mittheilungen machte.

Unsere HS. beginnt: השער הראשון במהות הטחורים ומיניהם וסבותיהם. דע כי הטחורים הם תוספות ובועות וצמחים. Ende wie in München, wo das Epigraph. Möchte Jemand die Pariser HS. 335[8] untersuchen, wo im Catalog dasselbe Ende für die Abhandl. des Maimonides angegeben wird. — Lexicalisches Interesse haben die in verschiedenen Sprachen angegebenen Speisen, (Pflanzen), z. B. החמציות הנקראות נשבליש.

Schreibfehler ist (Mittheilung Neubauers), — N. 27 Jehuda Natan Provincial, Uri 381, so lies Catal. Bodl. p. CXXIX, vgl. H. B. XIV, 97. — S. 116 N. 29 Josua ibn Schoeib, Samuel b. Isak ꝛc. ist der Correktor in Krakau 1573, also die HS. aus diesem Druck copirt. Ich habe diese HS. Hrn. Halberstam für eine andere überlassen, wenn ich nicht irre. — N. 31 הרי״ט ist Josef Taitazak? Das Todesjahr des Elia Misrachi, hier 5286 (ohne näherrs Datum?) war bisher unbekannt. Abraham b. Isak ist ibn Megas? s. H. B. XVII, 18, XIX, 42, 112, XX 1,60; Polem. und Apol. Lit. 382.

2. (f. 15b) זכרון החליים (ſo) ההוים בכלי הריון. Krankheiten der Schwangerſchaftsglieder. Vielleicht ein Kapitel eines größeren Werkes, vielleicht aus dem Arabiſchen überſetzt, da nicht wenige arabiſche Wörter verſchiedenartiger Gegenſtände vorkommen, z. B. זה המעגן (der Punkt im ms. 15b), חנק אלרחא והוא החלי תשוב בו האשה בענין ההרות או (16), אלמיסך חנפרחות מהטים הרעים (20); abgeſehen von Namen der Heilmittel, welche mitunter den arabiſchen und hebr. Artikel zugleich haben. Auch einige Redensarten und Wortformen gehören der Ueberſetzungsliteratur; z. B. יתחייב שתרע (16b), להיבות (18b), wiederholtes אמנם am Anfang der Abſätze (19, arab. ואמא oder (אנמא, ומהרופאים יקראו אותו für: es giebt Ärzte, welche (19). — קלאשטירי (23) für Klyſtier nnd אשנאן בלעז; והיא ארבה דשאוק, wohl herba . . . . ; iſt herba alcali.

Der Verfaſſer beſchreibt die Krankheiten, giebt Urſachen (סיבה) und Symptome (מקרה) an; dann folgt ein Paragraph: הרפואה, worin die Mittel angegeben werden; f. 19b Ende heißt es: עתה נזכור הרפואות אשר נסיתי; f. 20b והודיעוני כמה נשים צדקניות וכמה מילדות בלי שקר ובזב כי אשה אחת ילדה שלשה חיות דומות טעט לקראנש והיתה בהם חיות ותנועה. וכמו כן הודיעוני מאשה אחת שילדה עם הנפל חיה דומה לנחש. Es fehlt auch nicht die Beförderung der Menſtruation (indirecte Abtreibung eines Foetus); f. 22: והמורידות לדם הנדות כמו פאדילוש . . . ואם תהיה הסבה מהזרע הרפואה הנכונה לחה [לה?] שתזדוג האשה . . . . ושמשמש שם משמוש [משמש?] ארוך אולי תוציא בזה זרע קר ותמצא תכף צאתו הנחה או רפואה.

Anfang: מעוט הזרע ובטול התאוה. הסבה אמנם לחולי מיוחד באבר או רוע מזג בו. Ende f. 24: בדברים (ſo) יתחייב שתונין המחזיקים הכבד. תם ונשלם.

Bl. 24a—25a enthalten kurze Notizen, wie man ſie in mediciniſchen HS. ſo häufig findet.

3. (f. 25b) ספר התולדת (ſo) אחרי אשר ברא אלהים אדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויראו בני אלהים את בנות האדם כי טובות הנה. יצאה בת קול ואמרה דיינו דיני (ſo) בדקו אחריה והנה היא דינה. ותצא דינה ותבא לפני אביה יתפל לפני רגליו ותבך ותתחנן

לו לאמר אבי ראה ראה גם ראה בנין נוסי שפל . . . . ובעבור כי פני הנשים הצנועות הם מקום הענוה והבשת נסתרה מחלתם ומרדיהם ונעלמו תעלומות סתריהם ובאה דעתם כפולה ומכופלת או מפני הבשת או מפני האולת. ואראה כי אין אל הבת גואל קרוב מן האב . . . . ויען אביה ויאמר לה ברוכה את בתי . . . ושובה שאלתך . . . . אל תבושי לשאול ואל תבואי לדרת בעמקי התולדת לדעת יצירת העובר תבונת התבנית לזכר או לנקבה . . . וסודות אחרים רבים ונפלאים הגנוזים בסדרי ספר חכמת התולדת אשר לא תוכלי להשיגם . . . אך שאלי נא ההנהגות הראויות להתנהג בם היולדת גם המילדת והמקרים היכולים לבא באם ובכל מקומות הסתר ואני אבאר סבת המקרה והעדר . . . ותשאל דינה איזה היא תבנית האם וכו׳.

Ende f. 53. גם האלטיאה מבושלת ביין ושתויה תתיר כובד השתן. ותצא דינה מלפני אביה וידע אותה איוב בעלה וילד בנים ובנות ומהם נפצה כל הארץ. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע. תם הספר וכו׳.

Das Werkchen enthält also einen fingirten Dialog zwischen Dina und ihrem Vater, unter welchem man sich Jakob zu denken hat. Man hat keine Veranlassung anzunehmen, daß der Verf. wirklich Jakob geheißen habe. Das Schriftchen findet sich in zwei HSS. des Vatican. Wir übergehen, was Bartolocei I, 133 u. 204 darüber angiebt, und nach ihm Wolf, B. H. I, 152 u. 255 [Bd. III. p. 96 ist die angebl. HS. Oppenh. wahrscheinlich תולדות אדם von Elia b. Mose Galina, richtiger Mosa b. Elia G. s. Hebr. Bibl. XIX, 60], bei Carmoly Hist. des méd. p. 131 — ohne eine Nummer zu bezeichnen. Assemani giebt unter N. 360 ein Gespräch zwischen Dina „und Jakob" und den Anfang an, der fast wörtlich mit dem unseren übereinstimmt; das erste Wort אחרי fehlt, steht aber in Cod. 366[4], wo eine neugemachte Ueberschrift: ספר על ענין חלאים האשות (!) בדרך שו״ת בין דינה ויעקב; Der miserable Scriptor wußte nicht einmal den Plural נשים von אשה. Als Autor erscheint unter 360 Elia b. Jehuda הרופא מטבלי שהדר (so) בכרך טריני, also aus Tivoli in Marini [lies טריני Trini?].

Das von Assemani angegebene Jahr 1478 ist zweifelhaft. Zur Controlle müßte die HS. 366 genauer untersucht werden,

deren anderweitige Bestandtheile aus dem XIV Jahrh. uns hier zu weit von unserem Werkchen abführen würden.

Ist vielleicht Elia b. Jehuda nur der Copist? In der Casanatense in Rom befindet sich (nach Magazin I, 37) „eine Abhandlung über Frauenkrankheiten in Dialogform von Elia b. Jehuda d. Arzt, der Arbeit eines griechischen Arztes nachgebildet, am 23. Tebet 5236 [Herbst 1475] beendet, wobei der übliche Wunsch des Copisten nicht fehlt" u. s. w. Dr. Berliner theilte mir im J. 1882 aus dieser HS. (signirt J. IV, 5) folgende Textworte mit: אני אליה בכ"ר יהודה הרופא וצלהיה כתבתי זה (so) השאילות והתשובות מיוני (so) ציאו הרופא וגשלטתי[1] כ"נ בטבת שנת רל"ו השם שוכני לכתבו יזכני להגות בו אנ' חרעי חרע זרעי.

Ich habe im Mosé 1882 p. 505 bemerkt, daß hier יואניציאו zu lesen, also von der Einleitung des Joanitio (Honein) die Rede ist — über welche im Anhang zum Catalog der Hamburger HSS. ausführlich gesprochen wird. — Die Abhandlung über Frauenkrankheiten muß also dort vorangehen, und dürfte sie unser תולדת sein, welches nicht eine Nachbildung des Buches von Honein ist, da man die bloße erotematische Form nicht als solche bezeichnen kann. Wenn Elia hier 2 Schriften copirt hat, so wäre es möglich, daß er von einem weiteren Copisten zum Verfasser gemacht worden. Unsere Autorfrage kann nur in Rom oder durch weitere Mittheilungen entschieden werden. Die Copie des Elia steht am Schlusse von Colletaneen, worüber Folgendes zu bemerken ist.

Abraham b. Meschullam, Redacteur der ליקוטי רפואות in Cod. Casanat. J. IV, 5 ist nicht Abraham Abigdor, wie ich in H. B. XVII, 77 vermuthet habe. Er erwähnt Einreibungen im Namen seines Großvaters, des Arztes Menachem, also ist es Abraham aus Forli b. Mesch. b. Menachem b. Mordechai b. Jehuda, dessen Enkel Reuben b. Jekutiel in Cod. Münch. 77 u. 117. Abraham's Worte, welche mir

[1]) Parallelen zu diesem Passiv, das sich ursprünglich auf die Schrift beziehen sollte, s. im Mosé 1882 S. 405.

Dr. Berliner 1882 mittheilte, lauten: ליקוטי רפואות העתקתי מספר שהיו כתובים בו מפוזרים אחד הנה ואחד הנה ואני אברהם בכ״ה משולם ע״ה כהתבוננתי בקושי חיפושם[1]) מהיותם בלתי מסודרים הבדלתי כל ענין וענין בפני עצמו והעתקתים על סדר נאה וסדרתים ולשערים למען תקן מציאתם למחדש (sic) ושמתים כ״ב שערים.

In den Zusätzen des Gabriel zu dem von ihm aus dem Lateinischen übersetzten Buche Tabula super vita brevis von Arnald (מבא ארנבט, Cod. Uri 422, uncorrect Wolf IV S. 291, 891; vgl. Virchow's Archiv Bd. 40 S. 93) f. 177b, liest man וכתב דינה בס׳ הנקרא טרוטיללא; ich weiß aber nicht mehr den Zusammenhang, also auch nicht ob דינה hier einen Namen bedeute, und welches Buch gemeint sei, ob etwa ein Buch trotilla, schwerlich die bekannte Trotula. Vielleicht belehrt uns Neubauers Catalog darüber.

Der Titel unserer Abhandlung lautet in unserer HS. התולדת in der Einzahl; ms. Vat. in den obengenannten Quellen auch bei Sabb. Baß, daher Benjacob S. 617 u. 95: תולדות in der Mehrzahl, wahrscheinlich weniger richtig. Als Inhalt giebt Wolf: de morbis matricis, was besser auf die in unserer HS. folgende N. 4 passen würde.

Die Fragen Dina's beginnen, wie wir gesehen, mit der Anatomie der Gebärmutter. Der Vater antwortet, daß er die Theile mit Buchstaben bezeichnen werde (im Ganzen sei ihre Form die einer בוגא אלשכנדרינה, scheint ein italienischer Namen eines Medicamentes, vielleicht einer Pflanze?) אל״ף, bedeute den Muttermund (שפה), בי״ת die Kehle גרון הוא קול בלע׳ (vgl. folg. N.— gula?), גימ״ל den Hals u. s. w. ז״ין ist הרצפה הגדולה הנקראת באסה (bassa?). Ich finde aber bei flüchtigem Blättern nicht, daß von den Buchstaben Gebrauch gemacht wird, während z. B. צאור האם vorkommt. Sollte etwa eine Abbildung fehlen, in welcher die Buchstaben angewendet worden?

Das Thema (מעשה הנשים) zerfällt in 2 Haupttheile, die

---

[1]) Herr Berliner las בחפושך und so מהיותה ꝛc. es muß aber überall Endemem sein, nicht He.

Gebärende und die Hebamme, und wiederum in Zufälle im Innern (בפי התולדת) und von außen. Es folgen die erforderlichen Eigenschaften der Hebamme. Die Gebärmutter (אם כל חי) heißt griechisch אשתריא aus zwei Gründen u. s. w. (f. 26b). Der Vf. geht von den Zeichen der Schwangerschaft (27b) zur Geburt u. s. w. Fol. 28 liest man: יש נשים חסצות ומשתדלות לגרש את העובר בלא עתו כמו הנערות והזונות או כאשר יש להן בפי האם איזה חולי שלא יניח אתהן להמלט וטוב אליהן לקחת דבר לגרש ולהמית ההריון מהגיע לשערי טות בשעת לידתן הם והעובר בחדש השביעי או בתשיעי או בעשירי. האותות בהתקרב וכו׳. Der Vf. hat also die letzte Categorie im Auge, über die ersten beiden spricht er sich nicht aus. Ich habe diese Stelle in der H. B. XVII, 61 angeführt als Parallele zum ס׳ הישר, dessen unbekannter Verf. den גדולים ברומנו gegegenüber, welche in ähnlichen Fällen die Abtreibung gestatten wollen, auf die Gefahr der Mutter hinweist, aber die Sache, der Vollständigkeit halber, theoretisch behandelt.

Unser Verf. erwähnt manchmal die קדמונים (29b, 30ab, 35b, 36b), gewöhnlich um sich gegen dieselben zu erklären. Von bestimmten Citaten fand ich nur (35b) כמו שתמצא כתוב בספר הקרחות, ob von Galen oder Israeli? auch f. 49 מבואר בספרי הכרתות, d. h. in den Chirurgien. — Die Fremdwörter und Namen von Mitteln sind meist vocalisirt; sie erfordern besonders Studium eines Romanisten. Ich hebe noch einige hebräische Ausdrücke hervor. Fol. 41b heißt es יתנהגו בחלקלקות vom Herausziehen des Kindes, das man beim Kopf gefaßt hat; f. 42 לעשות בנחת בחכמה ובחלקלקות, wenn mehrere Kinder zugleich kommen; vgl. im ס׳ הישר בנחת ובמתון, § 66, entgegengesetzt בחזק ובקושי in einer Uebersetzung des Joh. Damascenus. Catal. Leyd. HSS. S. 249 n. 2 fol. 42b heißt es von Schwergeburt mehrerer Kinder או שהם שם במצור וכמצוק צר ואין כח להעתיקם; die Phrase kommt in Deut. 25, 53—7 dreimal u. Jer. 19, 9 vor. Der Kranke ist בצער וכמצוק übersetzt Abr. Abigedor (Cod. München 297 f. 12); ein Mittel treibt כמריבה וכמצוק (Anon. aus Orange in ס׳ הכבוסים, Virchow's Arch. Bd. 40 S. 86; vgl. evacuare nisi cum

difficultate et dolore, im lib. Elementorum v. Isak Israeli f. 6 Col. 2.

Unter den Speisen findet man (f. 32) Schweinefleisch; der Verf. setzt eine nichtjüdische Frau voraus; Maimonides empfiehlt es im diaetet. Schreiben dem Sultan nicht ohne Bemerkung. In Uebersetzungen ist die Beibehaltung von verbotenen Speisen etwas ganz Gewöhnliches; im Petrocello (HS. Berlin f. 194b) wird Hirn eines Hasen empfohlen.

4. ספר האם אל גאליטם הוא הנקרא גיניסיאש Buch der Gebärmutter von Galen genannt gynaecaeas. Von dieser Schrift, die ein allgemeines Interesse hat, enthält die HS. außer der 1. Rückseite nur noch 8 Blätter. Die Custoden stimmen bis Ende Bl. 58. Zwischen den letzten 2 Pergamentblättern stimmt ebenfalls der Custos, weßhalb ich sie 61, 62 bezeichne, indem ich annehme, daß 61 das Schlußblatt der Lage sei, zu welcher das Anfangspergamentbl. fehlt. Bl. 59 ist nemlich das Schlußpergamentbl., worauf ein Anfangsbl. folgen müßte; es ist aber zwischen 59 und 61 nur ein einziges Papierbl. mit abgerissenen oberen Ecken, so daß man nicht einmal mit Sicherheit angeben kann, welche Vor- oder Rückseite sei. Dieses Blatt ist jetzt jedenfalls 60, da es ein Blatt der Papierlage zwischen 59 und 61 ist. Da die Lagen nicht immer gleich viele Blätter enthalten, so läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, wieviel Bl. fehlen, vielleicht 5, 7 oder 9. Der Umfang ist aber nicht gleichgültig, wie sich zeigen wird.

Ich habe bereits im September 1873 Hrn. Halberstam geschrieben (und er hat es am Anfang des Codex notirt), daß diese Schrift identisch sei mit dem Buche האם in Cod. de Rossi 1316 — D. R. las אפיסיאש »ophisias« (!) für גיניסיאש! — wahrscheinlich aus dem Latein. 1197—9 übersetzt von dem Anonymus in Orange (אבריננא, was ich früher für Avranches hielt, s. zu Cod. Fischl 45, Sonderabdruck S. 31 Anm., Virch. Arch. Bd. 37 S. 405), also auch identisch mit Pseudo-Galen de Gynacaeis sive de passionibus mulierum (VII, 873 ed. Chartres), auch als De mulierum morbis

sive de matrice in den Werken des Constantinus Africanus (I 321), im Verzeichniß des Petrus Diaconus als „Gynaecia" aufgeführt. Diese Vermuthung ist im Allgemeinen richtig, aber eine genaue Vergleichung, die ich erst jetzt anstellen konnte, ergiebt ein ganz wunderliches Verhältniß, so daß ich den Wunsch ausspreche, Herr Perreau — der stets bereite Helfer — möge auch die HS. in Parma vergleichen, vielleicht bei Gelegenheit über die ganze Sammlung in jener HS. Genaueres mittheilen.

Ich benutze die Opera Constantini, worin unsere Schrift nur 3½ Folioseiten (321—324) einnimmt, also schon dem Umfang nach als ein dürftiger Auszug erschiene. So einfach ist aber das Verhältniß des Hebräischen zum Lateinischen nicht, sondern der Anfang stimmt wörtlich, dann gehen die beiden Texte so stark auseinander, daß man nur mit Mühe kleine identische Stücke herausfindet, da auch im Hebräischen, wenigstens der Reihenfolge nach, Vieles nicht zu finden ist, was im Lateinischen steht. Das Hebr. hat den Vortheil einer besseren Anordnung und Uebersichtlichkeit; es scheint dem Grundwerke näher zu stehen, als die knappe Aufzählung von Recepten im Latein. Die Krankheit ist in einer, meist auch äußerlich hervortretenden Ueberschrift genannt, es werden die Symptome und Ursachen ausgeführt; die Cur (עזר) bildet manchmal einen besonderen Absatz. Man findet eine Menge meist richtig vocalisirter griechischer Wörter. Daß ein hebr. Uebersetzer sein Original in dieser Weise umgestaltet, ist etwas sonst Unerhörtes; es kann also unsere latein. Ausgabe nicht wohl sein Text gewesen sein; viel eher könnte Constantin, wenn er wirklich der Uebersetzer ist (was noch zu bezweifeln ist), sich eine ähnliche, und doch nicht eine so weit gehende Freiheit erlauben. Wir werden also jedenfalls eine andere Quelle aufzusuchen haben. Gefunden habe ich dieselbe noch nicht. Vielleicht ist ein Anderer glücklicher.

Ich gebe zunächst den Anfang:

הקדמתי אני לראות דבר מועיל לכם מיוב התחלואים המשתנים אשר יקרו תמיד באם ויש מהם קשים אשר לא יוכלו להרפא בעבור שהם מתבושות

(ſo) לגלותם. ויש מהם אשר יתרפאו בהיותם קלים להרפא. על כן באתי להודות עזר לכלם בהקדמת האותות לפני כל אשר מהם (ſo) לפתוח דרך ולגלות מה שהצניעות והבושת מכסה ומעלים בהם (ſo) בעזרת האל.

מהנועת האם. בהיות האם נעה יחול שם כאב ומקרים קשים ורעים, ואם מהר לא יעזר להם יעשו נגעים שם, ואם היא מונחת תחת תצלעות יולד שם מצוק, גם יולד שם כאב גדול ללב, גם אסטניסום, ולסעמים יעשה רוקה כמו חומץ ופיה מלא מים, ושוקיה קרים וראשה ולשונה ירפרפו אליה, הוא פרופסי גולר (ſo) ואפס קולה בסבת כל המקרים האלה. העזר יאות להניח תחת האם צמר . . . . . ולהריח לאפיה אשפלטום (ſo).

De passionibus mulierum, et (!) matricis, utile putavi ut vobis scriberem. Supervenientium enim diversarum et plurium passionum in matrice, aliquae periculosae et insanabiles sunt. Ob quam rem turpitudinem proferendam (!) censeo, quia periculosum est abscondere. Dolor symptoma est superveniens forte, si non cito occurratur, vulnera in ipsa facit, et quando ad (ſo) hypochondria superveniens fuerit, suffocationem facit, ed ad cor dolor venit fortissimus, et vomica sequitur, aut saliva velut acetum, et os aqua adimpletur, et tibiae frigidae sunt, caput et linguae formicitant, et vox deficit. Sub matrice ponenda est lana etc. Naribus vero offer asphaltum.

Fol. 54. ממצוקת האם או יהיה לה השתנות כאב בצדי הערוה הם אנגש, entſpricht: Si autem in inguina infusa fuerit. Folgt מנפח האם, dann מן התולעים הם הנקראים לומבריקש; lumbrici iſt ein bekanntes Wort, aber Conſt. hat: Item ad eas quae in pectine habent dolorem, quasi vespam mordentem. Hierauf ein Abſatz: Contigit saepe viduis vel virginibus et quarum viri diutius absunt etc., wovon nichts im Hebr., wo f. 54b wiederum מנפח האם; dann מן קרנק האם. אם יולד קרנק לאחת; מן הנשים באם או ידמה אליה כאלו יש לה עץ או קוץ בנוף bei Conſt. S. 322 (nach der Mitte der Seite): Dolor in ventre est ut putet se spinam, vel lignum habere in corpore. Fol. 55 מן פלקמון und ממצוקת האם; f. 56 מחשטחות מן הנפח הנקרא טומור האם והנפח, verſchieden von der kurzen Stelle p. 322: Item ad eas quae tumorem habent,

et urinam non faciunt. 56b מן הכאב הבא אליה אחרי לדתה; die Krankheit ist ähnlich der, welche כומיציאל (comitial) genannt wird, ganz verschieden von p. 323: Si vero ex partu contingat sanguinis fluxus, so wie 57 ואם הרחם נגוע בנגעים von der bei Const. folgenden Stelle: Si matrix ulcerata fuit, ex partu. — Fol. 57 מקושי האם זה החולי נקרא מולאַ; מהזלת דם האם הולת דם הנשים יקרה בשפע f. 58 מדם האם 57b; רוב ליחות ויוציא תמיד מן האם עד ישתנו מראיה . . . . והיו אותות החולי בענין זה. פעמים תבוא ההזלה בכאב ופעמים בלי כאב ופעמים בנגע ופעמים בלא נגע וכו׳, hat nur einige Aehnlichkeit mit dem Absatz p. 323: Fit efusio matricis, alba et aquosa, vel ruba et sanguinea et nigra, sine dolore, et aliquando cum dolore. Cura sic etc., ganz andere Mittel.— 58b מן העקור צואר האם f. 59 זה החולי לזכר ולנקבה ויקרה בסבות רבות (darin wie oben in N. 3). Fol. 59 שבא אל (so) מן פַּרְלִשִׁין הוא קול, ist paralysin — מהשמטת האם — f. 59b ואל הנשים אשר האם, בעמל וביגיעה למעט שפעת (verblaßt . . .) תזל חלבן יותר מן הראוי החלב; — dann מן הקבוצים. — Fol. 60 (über die zweifelhafte Reihenfolge der Seiten s. oben) wird Oribasius citirt (ואמר אוריבַאש), dann מירידת האם אחר לדתה; 60b וספר גאלינום על אשה אחת . . . וכא גאלינום עצמו ולקח צמר רך וכך.

F. 61, 62 handeln von schwangern und gebärenden Frauen, בהתהפך העובר לצאת שלא כדרכו und ככא עתה ללדת; 61b לגרש העובר המת und לגרש אותו חי או מת, als ein Mittel wird auch ein Amulet verordnet: תכתוב אלו השמות שאטור ארפיטיציר אוסיא (so) רוטאץ. Die Formel ist verstümmelt; denn sie muß vor- und rückwärts gelesen gleich lauten, nämlich »satur arepo tenet opera rutas«. Sie findet sich im ס׳ היושר (ob ans unserem Buche?) ebenfalls uncorrect; s. HB. XVII, 61, wo Amuletformeln angeführt sind, in denen sogar Christus und die heil. drei Könige aus christlichen Werken gedankenlos abgeschrieben worden.

אם תכאב האם f. 62 בהשאר השליא בפנים הנקראת סקוריא; להכיר אם תלד זכר, ferner אחר שהמליטה; diese Kennzeichen, das zweite im Namen des Hippocrates (אבוקרט, die arabische Form kann vom Abschreiber herrühren), sind ganz verschieden

von denen bei Const. S. 233 unten: Apium cum radice sua, capiti ejus appone etc., im Hebr. ist es ein Wassertropfen mit einem Blutstropfen vermischt und die stärkere rechte Brust. Dann המקשה ללדת und איך ראוה להתנהג ביום לדתה, endlich נסיונות אשר נעלמו טעמם, אמרו שתקח המילדת בידה הימנית אבן מַגְנִיט, nur wenige Zeilen; Ende: . . . . נם בבטן צפור דרור נמצאת אבן ויר חצו אותה ותשחה הטים, והיא מופלא והיא טובה לדברים רבים. חם ונשלם וכו׳.

Ob die letzte Partie hinter der Lücke etwa gar einer anderen Schrift angehört?? (Forts. folgt.)

Notiz.

Elia b. Isak.

Im Register zur Einleitung des Isak Latas (irrthümlich שערי ציון betitelt, so heißt der Index) Magazin IV, 231, ist unter Latas Elia b. Isak und dessen Sohn Isak aufgeführt; sie gehören aber nicht dieser Familie an und sind schon S. 229 an ihrer Stelle genannt. Elia b. Isak aus Carcassonne wird irrthümlich zum Verf. des ס׳ אסופות gemacht; s. meine Notiz in Geiger's jüd. Zeitschrift I, 243. Für Ahron ben Elia b. Isak übersetzte Mose b. Josef ꝛc. den ס׳ ס׳ יצידה in Cod. de Rossi 769 (De Rossi hat Ahron übersprungen, s. Catal. Bodl. 1838). Wenn Ahron ein Sohn des genannten Elia sein sollte, so würde die Uebersetzung viel später fallen, als man glauben möchte. Doch greift diese Frage in sehr weitläufige Untersuchungen ein. In Rabbins (Hist. Lit. XXVII) p. 542 ist nicht deutlich gesagt, daß Isak (im Register Isak aus Carcassonne) Vater des Meir b. Isak aus Trinquetaille sei. Die Verweisung auf S. 510 führt irre; denn dort ist von Isak Kohen die Rede, der S. 543 aus Meiri genannt ist.

M. Steinschneider.

Zur Biographie Josef Salomo Delmedigo's.

Von Rabbiner

Dr. M. Horwitz.

Im alten Protokollbuch der Frankfurter isr. Gemeinde (S. 93b) findet sich das Anstellungsdekret eines Arztes Josef ben Elia aus dem Jahre 1631. — Da Josef Delmedigo's Vater Elia hieß und Josef um das Jahr 1630 aus Amsterdam nach Deutschland ging, lag die Vermuthung nahe genug, daß jenes Anstellungsdekret, das ich im zweiten Theil der „Frankfurter Rabbiner" (S. 30) anführte, sich auf Josef Delmedigo beziehe. — Nur um nicht dem Verdachte ausgesetzt zu sein, alle großen Männer für Frankfurt zu reklamiren, habe ich auf Delmedigo nicht hinweisen wollen, so lange mir keine zwingende Beweise vorlagen. Diese habe ich nun im Folgenden gefunden.

Das Memorbuch der israelitischen Gemeinde verzeichnet das Ableben einer Frau mit folgenden Worten: יזכור אלהים את נשמת האשה חשובה וצנועה מרת שרה בת הגאון מוהר"ר יוסף רופא מקנדיא ז"ל ע"א א"ו שי"ר"ו[1]) עבור שהיתה צנועה והגונה. השכימה והעריבת להתפלל לשוכן מעונה. צדקה וג"ח עשתה בכל עת ועונה. במצותיה היתה נזהרה כשרה וחנה. גם נתנו יורשיה אך זהובים לצדקה . . נפטרת יוד אדר ראשון תנ"א ל' ונקראת מרת שרל אשת הישיש כמר ישי אופנהיים ז"ל.

Es starb also hier eine durch Frömmigkeit und Wohlthätigkeit ausgezeichnete Tochter[2]) Josef Delmedigos, die die

---

[1]) Die Abbreviaturen bedeuten עם נשמת אבותינו אברהם יצחק ויעקב שרה רבקה רחל ולאה.

[2]) Daß Josef Delmedigo in der Einleitung zu נובלת חכמות von dem Jahre 1628 schreibt: „Ich habe Ihnen bereits mitgetheilt, daß wenn ich auch kein Glück habe mit Kindern und anderem Besitze, da die Sterne aus ihren Pfaden gegen mich kämpfen, ich doch mit der Anschaffung von Büchern glücklicher bin"! . . . . läßt schließen, daß diese Tochter später geboren wurde.

Frau des hiesigen (an vielen Stellen im Notariatsbuch aus dem Jahre 1635—1663 als wohlhabender Mann genannten) Gemeindemitglied Isai Oppenheim war. —

Doch da bekanntlich schon in jener Zeit im Gegensatze zum Schriftwort in der Regel die Frau, Vater und Mutter verließ, um sich dem Manne anzuschließen, beweist dieser Nekrolog allein noch immer nicht das, was er im Zusammenhange mit jenem Anstellungsdekret und mit folgender Stelle unwiderleglich bestätigt. —

Die hiesige Gemeinde besitzt Notariatsbücher, die bis in das Jahr 1648 hinaufreichen und die eine Art beglaubigter Hypotheken und Schuldbücher sind. — Obwohl nun von Delmedigo sich kaum vermuthen ließ, daß er auch unter den Schuldenmachern seinen Platz hatte, konnte doch, da er einmal zu den von der Wissenschaften als verschollen Erklärten gehört, nicht schaden, ihn auch da zu suchen.

Und das lohnte sich auch. Denn in dem Notariatsbuche aus dem Jahre 1648—1653[1]) Seite 112b, Nr. 3 findet sich verzeichnet: (קנין סודר) הרופא מהר"ר יוסף מקאנדיא עשה ק"ם שחייב לתתנו הרופא כמר זלמן שמנים ר' יכמטאלער לשלם מעכשיו עד שלשה שנים בלי איחור כלל יוסף יחל טריוש. . . יום ג' ז"ך חשון ת"י ל.

„Der gelehrte Arzt Josef aus Kandia" wohnte also hier und zwar noch im Jahre 1650. Zusammengefaßt mit dem Anstellungsdekret aus dem Jahre 1631, der sich jetzt selbstverständlich auf keinen Andern als Delmedigo beziehen wird, und in Verbindung mit der Stelle im Memorbuche ergiebt sich daher, daß Josef Sylomo Delmedigo mindestens 19 Jahre lang (vielleicht mit Unterbrechungen) hier als Arzt thätig war, ferner, daß er hier zwei Schwiegersöhne, einen Arzt Salomo[2]) und einen Kaufmann Isai Oppenheim, hatte und

---

[1]) סנקם חשני מסנקם הנאמנות של סופר ונאמן הקהלה חמנוח כהר"ר יחל טריוש זצ"ל מתחיל מן ד' ת"ח לפ"ק עד כ"ג אלול תי"ו לפ"ק וכו'.

[2]) Salomon Bing war Arzt und starb 1680. Er wird im Memorbuche הרופא מומחה פ"ו כ' משלם בן אברהם genannt. Im selben Jahre starb Isai Oppenheims Frau, Esther, der die Tochter Delmedigos, als

eines großen Ansehen sich erfreute, indem er „der Gaon" genannt wurde. Daß er von R. Chaim Bachrach 1652 in Worms gesehen worden war[3]) läßt schließen, daß er um diese Zeit Frankfurt endgiltig verließ und nach Prag ging, wo er nach seinen vielen Wanderungen und Wandlungen die ewige Ruhe fand.

Frankfurt am Main, im Oktober 1883.

Nachbemerkung. Soeben finde ich folgende Abschrift des Grabsteines Nr. 3009 (auf dem alten Friedhofe der israelitischen Gemeinde):

הצנועה מ' שרה א' זלמן רופא צ' בלומן
י' אדר ראשן תנ"א ל'
פה טמונה. אשה יקרה והגונה
עשתה רצון קונה. והלכה לבית עולמה.
היקרה מרת שרה בת מהור"ר
יוסף רופא ישר מקאנדיא ז"ל
נפ' ונק' ביום ו' י"ד אדר ראשן תנ"א ל'
תנצב"ה.

So finde ich hier Erinnerungen an Josef Salomo Delmedigo in allen erhaltenen Quellen der Geschichte der hiesigen Gemeinde: im Memorbuche, im Gemeindebuche, in den Notariatsbüchern und in den Grabschriften des Friedhofes. H.

Wittwe des Dr. Bing zur Frau nahm. Delmedigos Nachkommen mögen daher unter den hiesigen Familien Oppenheim und Bing fortleben.

[3]) Chawoth Jair, in den letzten Zusätzen (השמטות), wo er רבנו ישר genannt wird. —

Recensionen.

Joel Dr. M., Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts mit Berücksichtigung der angrenzenden Zeiten. Zweite Abtheilung: Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum. Breslau und Leipzig, S. Schottländer, 1883

Die gegenwärtige, durch äußere Umstände etwas verspätete Besprechung dürfte hier und da von dem Rufe des rasch sich verbreitenden Buches überholt sein. Wir können uns deshalb kürzer fassen und damit begnügen, einen weiteren Lesekreis, dem die Bedeutung und der Werth der Schrift noch nicht näher bekannt geworden ist, auf dieselbe durch Hervorhebung ihres Inhalts und des Charakters hinzuweisen.

Auf den in diesen Blättern (Magazin 1880 S. 174 ff.) angezeigten ersten Theil der „Blicke u. s. w.“ Breslau und Leipzig 1880, hat Vf. den vorliegenden zweiten Theil nach drei Jahren folgen lassen. Die längere Erwartung ist reichlich belohnt worden. So lehrreich und anregend der erste Theil in der Mannigfaltigkeit seines Inhalts und nach der Wichtigkeit der darin erörterten geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Fragen war, so wird der zweite Theil, indem es die Einheit eines gegliederten Ganzen nach seinen durchgängig anziehenden und bedeutungsvollen Seiten darbietet, nicht verfehlen, ein vielleicht noch größeres Interesse zu erwecken und einen noch umfangreicheren Kreis zu gewinnen. Hierzu tragen auch Inhalt und Darstellungsform vereint das ihrige bei.

Der erste Theil war von streng wissenschaftlichen Problemen und theilweise philologischen Schwierigkeiten ausgegangen und durch eine in großen Stil und unter weit ausschauenden Blicken geführte Untersuchung allerdings auch zu

Fragen von allgemeinerem Intereſſe gelangt. In dieſem Bande verbindet ſich von vorn herein mit dem Ernſt und der Gediegenheit der wiſſenſchaftlichen Erörterung die Erledigung einer leider in den Vordergrund gedrängten Zeitfrage, — der Frage nach dem Urſprunge all jener Unwahrheiten und Entſtellungen, denen der jüdiſche Name von jeher ausgeſetzt gewesen iſt; der Frage, wie es möglich war, daß völlig aus der Luft gegriffene oder von anderswoher übertragene Beſchuldigungen Jahrhunderte lang ſich vererben und trotz unabweislicher Widerlegung immer wieder nachgeſprochen und ſo böswilligen Gegnern zum Vorwande dienen konnten. Der Leſer wird erſtaunen, wenn er aus der mit Scharfſinn und gründlichſter Sachkenntniß geführten Forſchung das Ergebniß überzeugend hervortreten ſieht, daß ſchon die älteſten Zeiten vor Fälſchungen und Entſtellungen nicht zurückſchreckten, wo es galt, auf Unkoſten der Juden und des Judenthums die eigne Sache in günſtigerem, wenn auch falſchen Lichte erſcheinen zu laſſen. Er erfährt hier, wie ſo manche Beſchuldigung, ſo manches oft nachgebetete Vorurtheil lediglich auch dem Irrthum oder auf den Aeußerungen unzuverläſſiger, in falſchem Nimbus glänzender Autoren oder gar auf mißverſtandenen und falſchbezogenen Stellen beruht.

Gewiß hat den Vf. die gute Abſicht geleitet, zur Berichtigung und Aufklärung in dieſer zur Zeit brennenden Frage mit dieſen ſeinen Forſchungen beizutragen und wir ſind ihm dafür zum Dank verpflichtet, wenn wir uns auch geſtehen müſſen, daß der böswillige Feind nicht überzeugt werden kann, weil er nicht überzeugt werden will. Doch giebt es noch Wahrheitsliebende genug unter den Irrenden, welche den klaren und lauteren Worten der Wahrheit noch zugänglich ſind und auf ſolche muß das vorliegende Buch um ſo ſicherer einwirken, als es ungeachtet der bezeichneten edlen Abſicht doch nicht lediglich Tendenzſchrift iſt, ſondern in ſeinen Ergebniſſen wie in einer Fülle beiläufiger Belehrungen, die es dem Leſer, dem gelehrten wie dem ungelehrten, bietet, von allgemeiner und bleibender wiſſenſchaftlicher Bedeutung iſt. Auch findet

man darin eine ganze Anzahl bahnbrechender Gedanken und überraschender Nachweisungen, die, einmal aufgestellt, hoffentlich nicht wieder verloren gehen, vielmehr zu weiterer ernster Forschung auf dem vorgezeichneten Wege führen werden.

Allein der Ernst aller hier einschlägigen Fragen und der streng wissenschaftliche Charakter der Methode, worin die Untersuchung hier geführt wird, haben den Vf. nicht gehindert, einen wunderbar volksthümlichen Ton dabei anzuschlagen und seiner Darstellung eine so faßliche und anziehende Form zu geben, wie sie bei gelehrten Arbeiten dieser Art in der deutschen Literatur nur selten angetroffen wird. Es wird kaum einen gebildeten Leser geben, der das Buch nicht mit steigendem Interesse lesen wird; kein unbefangener wird, wenn er erst begonnen hat, die Lesung gern unterbrechen.

Die in den ausführlichen Anmerkungen enthaltenen Abschweifungen bieten in der Regel ein abgerundetes Ganze wie ein kleineres vollendetes Bild in besonderem Rahmen. Wir verweisen auf die Anmerkung S. 93 ff. über כרכת המינים, S. 101 über Seneca und S. 109 f. über die römische Procuratoren in Judäa. Als besonders anziehende Einzelheiten wollen wir noch beispielsweise nennen die geistvolle Beurtheilung des Tacitus (besonders S. 119—124), Renan's (S. 127—136) und Hausrath's (S. 138—142), mit denen Vf., unter gerechter Anerkennung ihrer Verdienste, geziemend ins Gericht geht.

Die Anzeige muß bei diesem Buche mehr als irgendwo der eignen Lektüre überlassen. Es genüge schließlich eine Wiederholung der Inhaltsangabe, um denen, die das Buch noch nicht in Händen gehabt, eine ungefähre Vorstellung von der Wichtigkeit und dem Reichthum des Inhalts zu geben.

Auf das Vorwort folgt I. eine Einleitung (S. 1—4), dann die einzelnen Kapitel der Untersuchung unter folgenden Ueberschriften: II. Zur Lage der Christen im zweiten Jahrhundert und zu den gegen sie erhobenen falschen Anklagen; III. Das officielle Rom in der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts; IV. Worin eigentlich die geschichtliche Sünde der

Juden bestand; V. Das erste christliche Jahrhundert im Unterschiede vom zweiten; VI. Tacitus über die Neronische Christenverfolgung. Jüdisch-christliche Dinge in römisch-heidnischer Beleuchtung; VII. Proben von falschen Anschuldigungen gegen die Juden', welche vor einer ernsten Kritik nicht bestehen können. Das Ende bilden denn VIII. Nachträge zum ersten und zum zweiten Theile der Blicke in die Religionsgeschichte.

Die Ausstattung ist, wie man von S. Schottländers Verlag gewohnt ist, außerordentlich schön und gefällig. Hoffentlich findet Derselbe eine lohnende Befriedigung in der fortgesetzten recht weiten Verbreitung des schönen Buches, die es nach unserem Urtheile in höchstem Maße verdient. R.

Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur von Herm. L. Strack und Carl Siegfried. I. Grammatik der neuhebr. Sprache von Carl Siegfried. II. Abriß der neuhebr. Litteratur von Herm. L. Strack. Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther, 1884 XII und 132 S. 9.

Seit dem Erscheinen der Levy'schen Wörterb. (I. Ueber die Targumim 2 Bde. 1867 und 1868. II. Ueber die Talmudim und Midraschim seit 1867 3 Bde. bis y) hat die neuhebr. Sprache auch in weitesten Gelehrtenkreisen hervorragende Fachmänner als treue Bearbeiter gefunden. Während das rabbinische Schriftthum von Buxtorf an bis vor Kurzem sammt und sonders irrthümlich als eine aramäische oder chald. behandelt wurde, erkannte man allmälig, daß jene Literatur namentlich in ihren ältesten Bestandtheilen, ein völlig hebr. Sprachidiom enthält.

Wir begrüßen daher das oben näher bezeichnete Werk als einen bedeutenden Fortschritt der orientalischen Sprachwissenschaft. Zuerst die ad. I genannte Grammatik u. s. w. Der rühmlichst bekannte Verf. Herr Prof. Siegfried, behandelt nach vorangeschickter Einleitung über „Ursprung und Entwickelung des nh. Dialekts" u. „System der nh. Grammat."

„die Schrift- und Lautlehre, Formlehre" u. s. w. mit vieler Belesenheit und Gründlichkeit, die sicherlich die größte Anerkennung verdient.

Einige Ausstellungen, die hier folgen sollen, wollen keineswegs zur Verringerung des hohen Werthes des gu. Buches dienen: רבנן (S. 4) bedeutet nicht „unsere Gelehrte", sondern ist der Plural von רבנא; in j. Gem. steht stets dafür רבנין pl. von רבן, Rabban, Rabbanim u. s. w. s. TW. sv. — אבא (S. 24 ff.) existirt im rabbin. Schrifttthum nicht (höchstens bei Buxtorf), sondern blos איבא (contrh. aus איתי—כא). Wie hätte man denn ליבא (aus ליתי—כא) zu schreiben, etwa auch לבא? Die Regel, daß auf die Buchstaben אהוי im Nh. kein Dagesch folgen darf, findet auf das Nh. keine Anwendung. Ferner sind die aus dem Griech. entlehnten Wörter, wie ארכי, ארכי (ἀρχή), ארכיון (ἀρχεῖον), ארכן (ἄρχων) u. dgl. nicht mit dageschirtem Kaf zu schreiben (S. 12. 18 ff.); ארכן mit Dag. von ארך bedeutet: Jem., der etwas lange thut, während ארכן, ארכון: Archont, Herrscher, vgl. Levy, Chal. Wrtb. I,. 166b und 168. Man vgl. auch Bernstein, Lex. Syr. zu Kirsch. Chreomathie. ארכנא, ארכנא u. s. w., Kaf mit Rükoch. — סימן (S. 13) stammt wohl urspr. — von semit. סום, שום, arab. سام, nicht von σημεῖον ab.

Zu dem ad. II genannten: „Abriß der neuhebr. Literatur" liefert Herr Prof. Strack so manches Schätzenswerthe, das von jedem Fachmann[1]) mit Freude begrüßt werden dürfte. Schließlich wünschen wir dem Buche, das auch äußerlich vortrefflich ausgestattet ist, die Verbreitung, die es in hohem Maße verdient.

Prof. J. Levy.

---

[1]) Anmerkung der Redaktion. Dies kann doch nur heißen „in gewissen Kreisen," denen aus Mangel an anderen Hülfsmitteln ein solcher Abriß der jüdischen Literatur oder richtiger eine solche Zusammenstellung von Büchertiteln genügen oder willkommen sein mag.

Magazin

für

die Wiſſenſchaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und **Dr. D. Hoffmann.**

Zehnter Jahrgang.

Berlin.

J. Gorzelanczyk & Co.

1883.

Inhalt.

Abhandlungen und Bemerkungen:

	Seite
Das stellvertretende Sühne-Leiden und die Exegese der Jesajanischen Weissagung, von Dr. W. Feilchenfeld . .	1—19
Christliche Gutachten über die jüdische Liturgie und den Tractat Aboda Sara, von Dr. M. Horowitz . . .	20—28
Eine sonderbare Censuränderung in ibn Esra's Pentateuch-Commentar, von Dr. W. Bacher	28—29
Bibliographie	42—44
Ueber die Männer der „großen Versammlung" (אנשי כנסת הגדולה), von Dr. D. Hoffmann	45—63
Das handschriftliche Werk Assufot, von Dr. H. Groß . .	64—88
Bemerkungen zu Jehuda ibn Tibbons Uebersetzung des Buches Al-Chazarî, von Dr. H. Hirschfeld	88—101
Medicinische Handschriften, von Dr. M. Steinschneider .	101—112, 157—169
Zur Biographie Joseph Delmedigo's, von Dr. M. Horowitz	113—115
Die achtzehn Bestimmungen (י"ח דברים), von Dr. M. Lerner (Fortsetzung)	121—156
Berichtigungen und Ergänzungen zu p. 88—100, von Prof. Dr. David Kaufmann	170—172
Berichtigungen zu „Berichtigungen und Ergänzungen", von Dr. Hartwig Hirschfeld	172—175
Bemerkungen, von Rabbiner S. Lindermann in Posen .	176

Seite

Recenſionen.

Dr. L. Treitel: Die Jonathanſche Pentateuch-Ueberſetzung in ihrem Verhältniſſe zur Halacha, von Dr. S. Gronemann . . . . . 30—32

Jacob Loevy: Die Saadjaniſche Ueberſetzung des Hohen-Liedes ins Arabiſche, von Adalbert Merx . . . . . 33—41

R.: Blicke in die Religionsgeſchichte zu Anfang des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts ꝛc. Zweite Abtheilung: der Conflict des Heidenthums mit dem Chriſtenthum in ſeinen Folgen für das Judenthum, von Dr. M. Joel . . 116—119

Profeſſor J. Levy: Lehrbuch der neuhebräiſchen Sprache u. Literatur von Herrn L. Strack u. Carl Siegfried 119—120

Notizen:

von L. Landshuth 29

von Dr. M. Steinſchneider 112

Das hebräiſche Heft (אוצר טוב) enthält:

שאלה ותשובה משנת רכ״ט לפ״ק . . . . . 1—11

הערות לסי תשובות חכמי צרפת ולותיר . . . . 11—14

נחלת שד״ל ג. . . . . 15—32

Die achtzehn Bestimmungen.

(י"ח דברים)

Von Dr. M. Lerner.

(Fortsetzung)*).

II.

Chananja b. Ch. b. Garon [1]) wird der Mann genannt, in dessen Söller die 18 Verhütungsmaßregeln getroffen worden sind (Mischna Sabbat I, 4). Grätz (III [2], 689) glaubt auf Grund der L. A. Heilprins in Seder Hadorot (s. v. חנניה) und des Scholions zu M. T., S. 37 (ed. Warschau 1874), nach welchen Elasar ben Chananja und sein Anhang Megillat Taanit niedergeschrieben, auch in der Mischna, in der von der Synode die Rede ist, Elasar b. Ch. b. Ch. an der Stelle des Chananja b. Ch. substituiren zu müssen. Diese Correktur ist jedoch unhaltbar. Zunächst beruht die Voraussetzung, daß außer dem Scholion Heilprin uns die L. A. Elasar aufbewahrt, auf einem argen [2]) Irrthum. Heilprin citiert Juchasin (s. v. חנניה) und schreibt ihn wörtlich ab.

*) S. Magazin v. J. S. 113 ff.

[1]) Vielleicht ist es derselbe Gorion, in dessen Hause einst eine Versammlung abgehalten wurde, in der sich Hillel befand. (Tosefta Sota XIII 53, b. Sota 48b, vgl. j. Sota IX Hal. 13 u. 16, b. Sanhedrin 11 a). Von einem Hause Gorion, das zur Zeit einer Theuerung Arme gespeist, erzählt R. Jehuda (Tosefta Erubin IV gegen Ende, vergl. Tosefta Pesachim II). Vgl. b. Gittin 54a (Bellum II, 15, 18), Midrasch Kohelet z. VII, 11 u. Midrasch Echa z. I, 5 (Derenburg Essai, 281 N. 1), Bellum IV, 3,9 (Essai 270 N. 1), Sifre נצבים Nr. 105 S. 130 u. b. Taanit 20a.

[2]) Erst später bemerkte ich, daß Weiß דור דור ודורשיו I, S. 187 Anm. 1 auf diesen Irrthum bereits aufmerksam gemacht hat.

In diesem Citat nun (von לא כולה — מגילת תענית) sind drei Zeilen ausgefallen (von וכן הוא — ובסרקא קמא).

Juchasin aber hat nicht bloß in der Mischna, sondern auch in der amoräischen Relation, ebenso wie wir, Chananja gelesen (כראיתא ס״ק דשבת . . . וזה החסיר כתב מגלת תענית); erst am Ende dieses Artikels bemerkt er, daß in M. T. sich die L. A. Elasar findet. Das daselbst sich befindende ובסרקא קמא, welches im Juchasin natürlich auf das Vorhergehende sich bezieht, hat Grätz, durch das bei Seder Hadorot vorkommende Corruptel verleitet, fälschlich auf das Folgende bezogen.

Somit steht nun fest, daß wir es lediglich mit dem Scholiasten zu thun haben. Der L.-A. eines Scholions aber, das Motive des b. Talmud mit andern Begebenheiten in ungeschickter Weise zusammensetzt und widersprechende Behauptungen in einem Athemzuge ausspricht (Gr. III, 607 Nr. 16), dürfte am wenigsten in dem Falle zu trauen sein, wo sie mit allen andern uns vorliegenden L.-A. im Widerspruche steht. Es kommt noch hinzu, daß dieser ganze Passus von einem Glossator herrühren kann, der Halachot Gedolot als Quelle benutzt hat. Wird aber selbst der L.-A. des Scholions ein relativer Werth beigelegt, so kann nur der Punkt in Frage gestellt werden, ob **Megillat Taanit** von Chananja oder Elasar gesammelt worden, nicht aber auch die Angabe der Mischna, daß die 18 Bestimmungen in dem Söller Chananjas getroffen worden sind, eine Angabe, in der alle L.-A. übereinstimmen.

Grätz jedoch glaubt beweisen zu können, daß auch in der Mischna Elasar [3]) gelesen werden muß. Denn nach Halachot Gedolot (Hilchot Soferim, S. 104 ed. Wien) ist in ein und demselben Söller, in welchem die Synode getagt, die Sammlung der M. T. vorgenommen worden. Allein wir dürfen nicht einen fraglichen Bericht zum Ausgangspunkt unserer

---

[3]) Wenn Gr. meint, daß die Quellen nur Elasar als Autorität kennen, so hat er außer dem Schlußsatze des Seder Hadorot noch Tossafot Menachot 45a s. v. ורבי unbeachtet gelassen. Vgl. Weiß. a. a. O.

Untersuchung machen, sondern müssen vielmehr von dem Moment ausgehen, das entschieden feststeht, von der Angabe der Mischna, daß die 18 Verhütungsmaßregeln in dem Söller Chananjas zum Beschluß erhoben wurden.

Halachot Gedolot aber berichtete: „Die Alten der Schule Schammais und die Alten der Schule Hillels, sie haben die (historische) Rolle des Hasmonäer-Hauses niedergeschrieben (vgl. Epiphanius, Häreses I. 2,9: τῶν ὁσίων Ἀσαρωναίου, falsch erklärt von Gr. IV. Note 2); dieselben haben auch die Fastenrolle im Söller des Chananja b. Ch. aufgezeichnet, als sie ihn besuchten." Ist es nun sicher, daß die 18 Bestimmungen im Söller Chananjas beschlossen wurden, so wird durch Halachot Gedolot die anfänglich offen gelassene Frage in dem Sinne beantwortet, daß der Söller, in dem man M. T. gesammelt hat, von Chananja zur Verfügung gestellt wurde. Nach Grätz's Annahme müßte nicht bloß die Baraita b. Sabbat 13b, sondern auch die Mischna, Halachot Gedolot und der amoräische Bericht, welcher sich an drei Stellen (b. Sabbat 13b, Chagiga 3b und Menachot 45a) gleichlautend findet, corrigirt werden. Diese sogenannte Correktur darf jedoch in der Mischna, Baraita, dem b. Talmud und H. G. einer blossen Vermuthung zu Liebe nicht gemacht werden.

Nach dem Gange seiner Untersuchung — meint Grätz — verstände sich die Identität des talmudischen und des bei Josephus (a. O.) genannten Elasar von selbst, doch sollen zwei Momente diese Identität zur hohen Wahrscheinlichkeit erheben. Das erste Moment aber, daß der Elasar des Josephus gleich dem des Talmud eine zelotische Tendenz hat, ist bereits früher S. 123 aus 4 Gründen als völlig unhaltbar erwiesen worden, zu denen hinzukommt, daß die Zurückweisung heidnischer Tempelspenden, in der sich der Zelotismus dieses Elasar manifestirt haben soll, nach unserem Ergebniß keineswegs in den Catalog der 18 Bestimmungen gehört.

Ebensowenig beweiskräftig ist das 2. Moment. Da der Bruder des Ananias, Onkel des Elasar, Ezekias geheißen

(Bellum II,17, 9), so muß auch der Großvater des Elasar den Namen Ezekias=Cheskia geführt haben. Die Schwäche dieses Arguments, das Gr. durch eine gebrechliche [4]) Stütze zu kräftigen meinte, liegt auf der Hand. Denn wenn Gr. selbst den Elasar des Bellum II,17, 2 mit dem Elasar der Antiqu. XX,8, 3 identifizirte und somit der Ed. Havercamp folgte, (durch diese entsteht allerdings eine Inconcinnität in Antiqu. XX,9 zwischen 1 und 2—3), so werden wir bei der Wahl, den Archiereus Ananias entweder als den Abkömling eines bei Josephus nirgends vorkommenden Priester=Geschlechts zu halten oder ihn selbst als den uns sehr oft begegnenden Hohenpriester Ananias, Sohn des Nedebaios [5]), wiederzuerkennen, nicht lange schwanken können.

III.

Die Zeit

der 18 Bestimmungen kann nach den Resultaten, die sich uns bis jetzt ergeben haben, in das Jahr 66 n. nicht verlegt werden. Die Argumente, welche von Aboda Sara [6]) und dem Oelverbot hergeholt sind, hat Gr. selbst in der 3. Ausgabe fallen lassen. Ebenso wenig brauchen wir seinen auf מתנותיהן beruhenden Beweis (a. O. S. 688) näher zu erörtern, der sich uns bereits als hinfällig gezeigt hat.

Das erste Moment aber, das auf die Tosefta Sabbat c. 1 sich stützt, erweist sich dadurch als unsicher, daß Frankel [7])

---

[4]) Bd. III[2], 458 behauptet Gr., daß der zweite Sohn den Namen des Vaters zu führen pflegte, eine Sitte, die aus Jos. Vita 2 erschlossen wird. Aus der angegebenen Stelle ergibt sich jedoch nicht, daß die Benennung Matathia's einer Sitte gemäß erfolgt sei, noch auch überhaupt, daß Ezekias der jüngere Bruder gewesen.

Ich sehe jetzt, daß Gr. III[3], 690 diese gebrechliche Stütze aufgegeben.

[5]) Vgl. Derenburg, Essai ꝛc., 474 und Schürer, Studien und Kritiken 1872, S. 605.

[6]) Siehe Schmilg: Ueber Entstehung ꝛc. des Siegeskalenders S. 27 und Graetz's Monatschrift 1876 S. 384.

[7]) Darke Hamischnah S. 54.

und Hoffmann [8]) in dem Ausdruck בו ביום eine von den Referenten gerade weit abliegende Zeit erblicken. In Wahrheit wird dieſe Synode nicht blos von R. Elieſer und R. Joſua, der Miſchna b. Sabbat 13b, der Toſefta Sabbat I (בו ביום . . . כל המיטלטלין . . . בו ביום השוכח . . .), ſondern auch von Samuel (b. Sabbat 17b), Rabba (b. Peſachim 19b), R. Nachman b. Jizchak (b. Sabbat 16b) und dem anonymen Talmud (daſ. 15a) mit בו ביום bezeichnet, ein Ausdruck, der ebenſo wie das auf Edujot [9]) ſich beziehende בו ביום, bei den Amoraim vielleicht zur ſtehenden Formel geworden.

Aus Miſchna und Toſefta jedoch muß geſchloſſen werden, daß mit dieſem Ausdruck ſowohl [10]) eine vom Referenten weit entfernte als eine ihm naheliegende Zeit bezeichnet werden kann.

Für die Zeitbeſtimmung wichtiger iſt das Oelverbot, welches wie Joſephus' Nachrichten von dem heidniſchen Oel andeuten ſollen, erſt zu ſeiner Zeit eingeführt worden iſt.

Die Juden von Cäſarea Philippi — erzählt Joſ. Vita 13 — haben Johannes von Giſchala erſucht, er möchte ſie mit Oel verſorgen, da ihnen ihr reines Oel ausgegangen. Johannes bat daher Joſ., den damaligen Statthalter Galiläas, er ſollte ihm erlauben, Oel nach Cäſarea zu importiren, damit die dortigen jüdiſchen Einwohner nicht gezwungen werden, ihrer väterlichen Sitte zuwider ſich griechiſchen Oels zu bedienen. Auf die Frage, die Gr. aufwirft, wie ſie es bis dahin gehalten haben, muß nicht erwiedert werden, daß bis dahin heidniſches Oel nicht verboten war, ſondern vielmehr, daß die Cäſarienſer deshalb gerade damals in dieſer Nothlage ſich befanden, weil ſie, wie Joſ. a. O. ausdrücklich mittheilt, zu der Zeit eingeſchloſſen waren und ſich alſo ihr Oel nicht ſelbſt verſchaffen konnten. Sie mußten daher Johannes Hilfe in Anſpruch nehmen. Zugegeben jedoch, daß

[8]) Die erſte Miſchna (Beilage zum Jahresbericht des Rabbinerſeminars für 1881—82) S. 49 Anm. 1.

[9]) b. Berachot 28a.

[10]) Vgl. Brann, Monatſchr. a. O. S. 380.

dieſes Verbot zur Zeit des Joſephus (d. h. z. Z. ſeiner Ankunft in Galiläa) eingeführt worden, ſo hätte es kurz nach November 66 geſchehen ſein müſſen, wo Joſ. nach Galiläa kam (Gr. III,2 S. 374). Nach Gr.s eigener Behauptung wurde aber vor Auguſt 66 eine der 18 Beſtimmungen durchgeführt; das Oelverbot kann alſo nicht im November 66 erfolgt ſein. Der neuern Ausgabe zu Folge ſollen die 18 Beſtimmungen überhaupt Februar 67 zum Beſchluß erhoben worden ſein. Wie konnte aber Elaſar ſchon im Juli 66 heidniſche Tempelſpenden zurückweiſen? Wie kam es ferner, daß ſchon kurz nach der Ankunft des Joſ. Oel als verboten galt? Dieſe Schwierigkeit, hat Gr. empfunden, aber nicht gelöſt. „Es iſt möglich" meint er III,3 S. 683, „daß die ſyriſchen Judäer ſtrenger als die von Judäa gleich den Galiläern ſchon früher ſich heidniſchen Oels enthalten hatten und daß die Synode nur einen partiellen Brauch zum allgemeinen Geſetz erhoben hat. Möglich, aber äußerſt unwahrſcheinlich iſt die Annahme, daß das, was in Galiläa, Cäſarea, Antiochia, ganz Syrien als verboten, in Judäa und Jeruſalem für erlaubt galt (vgl. Hodegetik S. 67 und j. Peſachich I,5, 27d, aber auch Toſſafot Peſachim 14a s. v. שתי), daß Joſ. die Hilfeleiſtung des Johannes als einen Act der εὐσέβεια bezeichnete, daß er vom Volke geſteinigt zu werden fürchtete, wenn er jenen nicht geſtattete den Cäſarienſern beizuſpringen und ſie der Uebertretung einer Obſervanz zu entheben. Noch haltloſer wird dieſer Nothbehelf, wenn man bedenkt, daß darum Schwerter geblitzt und Männer ihr Leben auf's Spiel geſetzt hätten, um einen galiläiſchen und ſyriſchen Brauch in Judäa einzuführen. Aber abgeſehen von dieſen Einwänden ſcheint das Vita 13 u. Bellum II,21, 2 vorkommende Oelverbot lediglich auf Reinheitsgeſetzen zu beruhen. Deutlich genug dürfte die Stelle in Vita 13 ſprechen: ἐπειδὴ οὐκ ἔχουσιν ἔλαιον ᾧ χρήσονται καθαρόν, nach welcher es den Einwohnern Cäſareas offenbar auf reines Oel ankommt (Vgl. j. Schebiit VI,36b שמן פיתא נקיה (vgl. j. Sabbat I,3c) Machſchirin II, 8. Dasjenige aber, welches Griechen oder Heiden bereiten, wird eo ipso unrein (Vgl.

S. 142, Toſefta Para III, §. 5, Oholot XVIII,7 und Toſefta Ahilot XVIII §. 12, b. Sabbat 17b, dagegen oben S. 144, b. Nidda 34a und b. Sabbat 21b, Vgl. Toſſafot s. v. שהי).

Selbſt aber nach der gewöhnlichen Auffaſſung haben wir hinreichende Veranlaſſung anzunehmen, daß das Oelverbot, welches i. J. 66 bereits bekannt war (Vita 13), mehrere Jahre vorher erlaſſen worden ſein muß, zumal da es alle Juden Syriens mit gewiſſenhafter Genauigkeit beobachteten (Bellum II,21, 2). Zur Zeit als Mucianus Landpfleger in Syrien war, wollten die Antiochenſer den beſtehenden Uſus, den jüdiſchen Einwohnern ſtatt des Oels eine Geldſumme im gleichen Werthe zu geben, aufheben. Dieſer Uſus ſetzt voraus, daß das Oelverbot bereits längere Zeit vor Mucianus' Landpflegerſchaft in Kraft war. (Vgl. j. Sabbat I,4, 3d ר' אלעזר בי' צדוק und Weiß a. O.)

Ein 2. Moment ſpricht für die Vermuthung, daß dieſe Synode wenigſtens nicht in den letzten 3 Jahren des Tempelbeſtandes abgehalten wurde. Denn die Abfaſſung der M. T. ſowie die Verſammlung bei Chananja erzählen Halachot Gedolot (Hilchot Soferim ed. Venedig, 141d) von den זקני ב"ש und זקני ב"ה. Es klingt aber unglaublich, daß faſt 70 Jahre nach Hillel noch die זקני ב"ה die leitenden Schulhäupter repräſentirten. (Vgl. Sota IX,9, b. Gittin 56, b. Baba Bathra 134a). In gleicher Weiſe wird Menachot 41b von den beiden Schulen berichtet, daß ſie ſich einſt auf dem Söller des Jochanan [11]) b. Betera verſammelt und daſ. religiöſe Fragen behandelt haben.

Ein 3. Moment, das die fragliche Zeit näher beſtimmt, bildet ein Bericht der Toſefta Aboda Sara IV (V), 466 § 9

---

[11]) Dieſer Jochanan ſcheint zu den בני בתירה gehört zu haben, die ihr Naſiamt an Hillel abgetreten. Als nach dem Untergang des Tempels von der Familie Hillels keine Perſönlichkeit geblieben war, die zur Führung dieſes Amtes tauglich geweſen wäre, haben vielleicht Nachkommen der Familie Betera R. Jochanan b. Saccai gegenüber ihr Recht geltend gemacht. Vgl. b. Roſch Haſchana 29b.

(b. [12]) Aboda Sara 32a). Unter den 18 Bestimmungen wird auch Wein der Heiden aufgezählt, der von der Synode verboten wurde. (Vgl. oben S. 144). In der Tosefta aber lesen wir: Simon b. Gobea hat vor dem Sohne Rabban Gamaliels folgendes Zeugniß abgelegt: R. Gamaliel habe im Namen Rabban Gamaliel Hasakens mitgetheilt, daß jüdischer Wein, der in Schläuchen von Nichtjuden sich befindet, getrunken werden dürfte (העיד שמעון בן נודע לפני בנו של רבן גמליאל שאמר משום רבן גמליאל הזקן שמותר בשתייה ולא הודו לו). Hat nach diesem Zeugniß R. Gamliel I. nur solchen Wein gestattet, so muß er es für verboten gehalten haben, den Wein der Heiden zu trinken; den Gegnern des R. Simon zu Folge, die sein Zeugniß nicht anerkannten, hätte R. Gamaliel selbst solchen Wein, um so mehr den Wein der Heiden für verboten gehalten. Da R. Gamaliel I. circa 30—60 (Vgl. Hoffmann: Der oberste Gerichtshof S. 37 Anm. 2), sein Vorgänger Simon, den Frankel [13]) in Schebiit II,10 wiederzufinden glaubt, 10 bis 30 geblüht haben, so müssen der Erlaß der 18 Bestimmungen und die Sammlung der Migillat Taanit innerhalb dieses Zeitabschnitts (10—60) gesucht werden.

Schmilg (Ueber Entstehung und historischen Werth des Siegescalenders S. 29—35) glaubt die Abfassung und die Einsetzung der meisten Gedenktage sowie den Erlaß der 18 Bestimmungen in's 7. oder 8. Jahr post verlegen zu müssen. Seine Annahme gründet sich aber auf zwei falsche Voraussetzungen.

Auf Grund „einer durch zwei Quellen verbürgten Nachricht" müsse angenommen werden, daß die Synode und die Abfassung des Siegescalenders bei Lebzeiten Hillels und Schammais stattgefunden haben. (S. 29).

Diese Thätigkeit setze eine Zeit voraus, in welcher die

---

[12]) Vgl. Tossafot das. s. v. אבל, die von בנו של ר"ג reden. Nach der L. A. des b. T. hätte man allerdings unter ר"ג auch R. G. aus Jabne verstehen können; aus der Tosefta ergiebt sich jedoch entschieden, daß darunter R. Gamaliel I. gemeint ist.

[13]) Frankel, Monatsschrift . . . vgl. Note 26 u. 28.

Patrioten durch die jüngsten Ereignisse sich aufgefordert sahen, den Freiheitsfunken im Volke zu entzünden. Daß die Stimmung in dieser Zeit, wenn auch keine verzweifelte, doch eine gedrückte war, beweisen außer dem Verbot des Fastens und Trauerns b. Sabbat 13b und das Scholion z. M. T. (Das. S. 35 Note 6). Diese Momente ergeben die Zeit des Quirinischen Census.

Schmilg hat zwar vergessen die zwei Quellen zu nennen, nach welchen Hillel und Schammai selbst an der Synode und der Abfassung des Siegescalenders theilgenommen, dürfte jedoch sicherlich die Baraita in b. Sabbat 14b und 17a im Auge gehabt haben.

Hält man aber an der Ueberlieferung fest, daß „Jadajim" zu den 18 Bestimmungen gehört, so kann der Widerspruch, in den sie der Baraita gegenüber geräth, nicht anders als mit den Worten des b. Talmud gelöst werden: אחו אינהו נזור ולא קיבלו מינייהו ואתו תלמידיהו נזרו וקבלו מינייהו.

Die andere Baraita (b. Sabbat 17a), welche der b. Talm. in gleicher Weise erklärt, scheint allerdings an und für sich betrachtet die Betheiligung Schammais und Hillels an der Synode auszudrücken (Vgl. Tossafot Sabbat 14b s. v. ואילו und Soferim I,8 u. 9). Es liegt indeß auf der Hand, daß die b. Sabbat 17a citierte Baraita . . . . תני קשה sich ursprünglich an die Mischna angeschlossen hat (Vgl. Tosefta I, S. 111 § 16 u. 17 und j. Sabbat z. St.). In Babylonien wurde diese Baraita im Anschluß an die Controverse zwischen Schammai und Hillel gelehrt, ein Anschluß, den vielleicht die Worte Schammais אם תקנישני veranlaßt haben. Von den Zusätzen, welche im b. Talm. mit der ursprünglichen Baraita vereinigt wurden (vgl. einen ähnlichen Fall oben Jg. 1882 S. 184 und Tossafot b. Bathra 166a s. v. אי הכי), reflectiert der eine die Baraita des J., den Bericht des R. Josua Unaja, der in einer abweichenden Fassung nach Babylonien kam, gibt der andere den Wortlaut der Tosefta getreu wieder und der in der Mitte sich befindende Satz bildet eine Erläuterung der Tosefstastelle . . . חלל בסוף. Somit kann aus der angeführten Baraita

nicht geschlossen werden, daß Schammai und Hillel selbst an der Synode betheiligt waren. Ebenso unhaltbar ist das 2. Moment.

Der Quirinische Census hat auf das jüdische Volk einen niederdrückenden [14]) Eindruck gemacht und auf Allen, die in ihm eine Beraubung ihrer habe erblickten, so schwer gelastet, daß ihnen schon das blosse Wort: Census Schmerz bereitete (Ant. XVIII,1, 1).

Wohl konnte eine solche Zeit eine Partei in's Leben rufen, wie die des Galiläers Juda, welche als solche [15]) nicht sowohl für die Religion als vielmehr für die Freiheit, die Erhaltung des Staates, der politischen Selbstständigkeit ihr Leben einsetzte.

Ist es aber denkbar, daß man sich unter so drückenden Verhältnissen hätte in den Sinn kommen lassen, nicht nur

---

[14]) Auf diese Zeit dürfte sich der Ausspruch Schamais (Tosefta Schebiit III, 310 S. 64: שמאי הזקן אומר אילו היתה שעה פנויה נזר אני עליה שלא תזרע. Vergl. Frankel, Darke Hamischna S. 40) bezogen haben. Hingegen kann das gewaltige Erdbeben, welches 10,000 Menschen vernichtet hat (Antiquit. XV, 5, 2), deßhalb nicht die hemmende Veranlassung gebildet haben, weil Schamai i. J. 31, in dem dieses Erdbeben sich ereignete, als אב"ד wohl noch nicht fungirte. Das Gebet des Hohenpriesters (j. Joma V, 2, S. 42c), welches Gr. III[a] Note 18 S. 672 mit Unrecht mit diesem Erdbeben in Zusammenhang bringt, bezieht sich als jährlich wiederkehrend naturgemäß auf ein regelmäßig sich wiederholendes Ereigniß. (Tosefta Sota VII § 18 S. 308). Nicht ausgeschlossen bleibt die Vermuthung, daß der Ausspruch Schamais die Kriegsepoche des Varus reflectirt, in der die Juden nicht bloß durch die Absendung einer Gesandtschaft in Anspruch genommen waren, die die Ernennung des Archelaus hintertreiben sollte (Antiquit. XVII, 11, 1), sondern auch durch die Verwüstung der Aecker und die Einäscherung vieler Städte und Dörfer, welche sie in die größte Noth gestürzt.

[15]) An die Lehren dieser Partei, welche sich von den Pharisäern durch ihre todesmuthige Freiheitsliebe unterschieden, im Uebrigen aber völlig ihren Standpunkt eingenommen, (Bellum II, 8, 1; Antiquit. XVIII, 1, 6 v. 1, 1) klingt ein Ausspruch von R. Jochanan b. Sakkai an (b. Kidduschin 22b, Tosefta B. Kamma VII וקנה .. ולא עבדים לעבדים = ὑπὲρ τοῦ μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότα, Antiquit. XVIII, 1, 6).

alte, beſtehende Feſte aufzuzeichnen, ſondern auch eine Menge neuer Gedenktage einzuführen? Sollte es möglich ſein, daß, während das Volk in Trauer gehüllt war, die Häupter daran gedacht hätten, durch Feſte und Feierlichkeiten die Gemüther zu erheitern? (Vgl. Taanit III,8, Bereſchit R. Sect. 44, b. Roſch Haſchana 16a ꝛc.).

Zu dieſer Annahme aber hat Schmilg eine unrichtige Interpretation verleitet, die er dem Ausdruck: מחבב את הצרות der Baraita Sabbat 13b geben zu müſſen glaubte (S. 35, Anm. 3, 6). מחבב את הצרות bedeutet allerdings „die Leiden in Liebe aufnehmen," aber nicht die Leiden innerhalb der Leidenszeit feiern. Denn in M. T. wurden nicht die Leiden, ſondern die Rettungen gefeiert. Aber erſt durch die Feierlichkeit, mit der man die Errettung aus Drangſalen begeht, offenbart ſich, daß man die Leiden als verdiente Züchtigung aufgenommen und daher die Befreiung als beſonderen Gnadenact Gottes betrachtet. In dieſem Ausdruck wird alſo die Urſache ſtatt der Wirkung angegeben. R. Simon b. Gamaliel will alſo auch nicht die Leiden innerhalb der Leidenszeit feiern, ſondern meint vielmehr, das tägliche Elend, die kleinen und großen Unfälle häufen ſich ſo ſehr, daß, wenn wir nicht das Elend, ſondern die vielfachen Befreiungen feiern ſollten, wir nicht zu Ende kämen. (Vgl. b. Scholion, Halachot Gedolot 141d: (im Schol. בכל שנה ושנה) צרות רבות הבאות עלינו . . . וגאולות ותשועות, Raſchi s. v. מחבבין).

Aber abgeſehen von dieſen unrichtigen Vorausſetzungen, auf welchen ſeine Zeitbeſtimmung baſirt wird, geräth Schmilg in die unangenehme Lage, andere Motive der Betheiligung der Schammaiten, andere der der Hilleliten unterzuſchieben. Jene hätte zu der Niederſchrift der M. T. eine politiſch-revolutionäre, dieſe eine friedliche Abſicht beſtimmt; jene wollten den Freiheitsfunken entzünden, dieſe „dem vom Unglück heimgeſuchten Volk Gottvertrauen einflößen und zur geduldigen Ergebung in den göttlichen Willen erheben" (S. 34). Man muß erſtaunen, daß die Abfaſſung der M. T. überhaupt zu Stande gekommen! Schammaiten und Hilleliten haben gewiß

nicht ihre Gedanken einander verbergen können oder wollen, hätten also die Hilleliten nicht befürchten müssen, daß anstatt des Friedenswerkes, das sie zu fördern suchen, sie vielmehr der Revolution in die Hand arbeiten? Und gleicher Weise nicht auch umgekehrt die Schammaiten?

Es ist indessen merkwürdig, daß fast Alle, die unseren Gegenstand behandelt haben, stillschweigend voraussetzten, daß die Abfassung der M. T. und die Abhaltung der Synode in ein und derselben Zeit stattgefunden. Und doch! Muß nicht das Vorgehen, welches mehrere Ereignisse in den engen Rahmen einer kurzen Zeit zusammendrängt, den Eindruck des Unwahrscheinlichen machen?

Es kommt aber hinzu, daß diese Thatsachen auch ihrem Wesen nach verschiedene Zeitverhältnisse voraussetzen, jedenfalls aber verschiedene Momente und Vorgänge illustrieren.

In den 18 Bestimmungen werden auf der einen Seite die Reinheitsgesetze, insbesondere die levitischen, erhöhet, auf der anderen Seite Connubium mit nichtjüdischen Frauen und Männern, sowie der Genuß heidnischen Brodes, Oels und Weins untersagt. In M. T. werden namentlich die Siege der Pharisäer über Helleniſten und Sadducäer und die damit z. Th. zusammenhängenden Tempeleinweihungen gefeiert. Die 18 Bestimmungen setzen die Besorgniß voraus, daß die Verbindung mit Heiden, die bereits vorgekommen, immer mehr um sich greifen könnte. Diese Furcht treibt die Schulhäupter dazu, selbst den alltäglichen und geschäftlichen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden zu beschränken und die Kluft zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Welt zu erweitern.

Sorge nnd Angst um den Bestand der Religion bilden also die Motive für die 18 Bestimmungen, ein Symptom der Freude und des Jubels hingegen ist es, wenn Chananja und sein Anhang sich gedrängt fühlen die Vertreibung der Helleniſten, die Ausbesserung des Tempelmauern 2c. als Halbfeiertage einzusetzen. (Vgl. dagegen Monatsschrift 1876 S. 377!). Ans dem Umstand aber, daß Chananja b. Chiskja, in dessen Söller die 18 Bestimmungen getroffen wurden, auch an der

Abfassung der M. T. betheiligt war, folgt natürlich nicht, daß Abfassung der M. T. wie die Abhaltung der Synode in derselben Sitzung, sondern bloß bei Lebzeiten dieses Mannes stattgefunden.

Betrachten wir aber die M. T. für sich, so ergibt sich zunächst, daß die Errungenschaften, welche durch Einsetzung von Gedenktagen gefeiert werden, fast durchweg einen religiösen Charakter tragen.

Von den 35 Gedenktagen, die in M. T. aufgeführt werden, beziehen sich 7 allerdings auf Ereignisse, die theils sozialer, theils politischer Natur zu sein scheinen; aber auch nur scheinen. Denn die Erhebung dieser Ereignisse zu Gedenktagen muß wesentlich auf religiöse Motive zurückgeführt werden.

In dem Purimfest (Nr. 31) [16]) wird nicht bloß die Rettung Israels, sondern auch die religiöse[17]) Haltung Mordechais gefeiert, der Haman göttliche Adoration zu erweisen sich weigerte. In den Gedenktagen Nr. 28 und 34 darf die Erhörung der Regenbitte keineswegs als Nebensache betrachtet wurden. (Vgl. Gr. S. 613,30 und Note 25). Die Befreiung von den syrischen Kronengeldern (Nr. 6) und die Entfernung der Steuerpächter [18]) (Nr. 9), die durch Gedenk-

[16]) Gr.'s Behauptung (III, 614 Nr. 31), daß die Purimfeier zwischen 100 vor und 70 nach eingeführt worden, beruht auf der unrichtigen Prämisse, daß das 1. Makkab. (7, 48—49) bei Erwähnung des Nikanortages gleich dem II. Makkab. (15, 36) die Bemerkung: πρὸ μιᾶς καὶ sonst nicht unterlassen hätte, als ob dieser Zusatz, der Nikanortag der 13. Adar, sei ein Tag vor dem Purimtag, vor dem 14. Adar, unerläßlich und nicht vielmehr völlig überflüssig wäre. Wir können wohl beim II. Makkab. welches sich in breite Schilderungen gern ergeht, einen überflüssigen Zusatz entschuldigen, ihn aber nicht vom präzisen I. Makkab. verlangen. In der That findet er sich auch bei Josephus (Antiquit. XII, 10,5) nicht.

[17]) Vgl. b. Megilla 13a, Midrasch zu Esther II, 5 u III, 3.

[18]) Dieser 9. Gedenktag bezieht sich auf die Entfernuug der syr. Steuerpächter zur Zeit Simons. Mit Unrecht erblickt Gr. in diesem Gedenktag die von Joseph. (Bellum II, 16, 4) berichtete Einstellung der an die Römer zu zahlenden Steuern. Denn 1) bedeutet דימוסיא nicht

tage ausgezeichnet werden, haben nicht nur die politische, sondern zugleich auch die religiöse Selbstständigkeit besiegelt.

In gleicher Weise hat Hyrkan durch die Einnahme von Samaria (Nr. 18) und die Einverleibung von Bethsean und der Ebene Jesreel in Juda (Nr. 8) Hindernisse beseitigt, welche diese Städte den Judäern in ihren religiösen Uebungen nicht selten bereiteten.

Von den übrigen 28 Gedenktagen, die alle ihr religiöses Gepräge deutlich zu erkennen geben, feiern 3 allgemein religiöse Errungenschaften: Nr. 14: Die Vertreibung der des jus primae noctis sich bedienenden syrischen [19]) Befehlshaber, Nr. 16: Einstellen des bei Angabe der Regierungsjahre der Hohenpriester in öffentlichen Urkunden gebrauchten Gottesnamens, Nr. 21: Die durch den Tod des Herodes wieder-

---

Steuerleistung, sondern Steuerpächter (vgl. den 6. Gedenktag בלילאי) = δημοσῶναι; 2) bildete diese Steuerverweigerung einen nur momentanen Ausbruch des Volkesunwillens, der auf Agrippas Rede hin sich so schnell legte, daß „die Archonten und Bouleuten" die fehlenden 40 Talente gleich zusammenbrachten (Bellum II, 17, 1).

Eine so rasch vorübergehende Aufwallung aber kann unmöglich als ewig denkwürdiges Ereigniß aufgezeichnet worden sein.

Eher würde sich Herzfelds Annahme (Geschichte I, 408) empfehlen, wenn nicht vor Joseph der Hohepriester für das Volk die Steuern zu zahlen gehabt hätte (Antiquit. XII, 4). Offenbar aber hängt der 9. Gedenktag mit dem 6 eng zusammen. Wenn daher die Juden am 27. Jjar von allen Steuern befreit wurden, (I Makkabb. 13, 37, 39 ἐν Ἰερουσαλήμ? so dürften in dem darauffolgenden Monat, den 25. Siwan, die königlichen Beamten, die οἱ τῶν χρειῶν (das. 37), welche zugleich die Steuern eingezogen, abberufen worden sein. Diese Vermuthung fand ich später bereits bei Schmilg S. 43, 1, vgl. Brann a. O. 453.

[19]) Die Vertreibung der Römer in der Revolutionszeit (Gr. III, 610,24) kann in diesem Gedenktag deshalb nicht gefeiert werden, weil dieselben nach Bellum II, 17, 8—10 nur aus Jerusalem, aber nicht aus Judäa vertrieben wurden. Auch wäre es räthselhaft wenn der Scholiast aus Römern Griechen gemacht hätte. Wahrscheinlich aber hat er nicht רומאי, sondern קסטראי gelesen, ein Wort, das er richtig mit den „Lagern" der Syrer interpretirt hat. Somit hängen Nr. 6, 9 u. 14 zusammen und beziehen sich auf ein und dieselbe Zeit, ein Zusammenhang, den die gleiche Wendung: מיהודה ומירושלים . . . אתנטילו zu bestätigen scheint.

erstandene Religionsfreiheit; 3 Siege über die Helleniſten. Nr. 5, 7, 15; 8 Siege über die Sadducäer, Nr. 1[19a]), 2, 10, 12[20]), 19, 24, 25, 33; 12 die auf den Beſtand, die Reinheit und Hoheit des Tempels und der damit zuſammenhängenden Opfer und Einweihung der Mauern ſich beziehenden Erfolge, Nr. 17[21]): 20, 22, 23, 56, 27 (Vgl. Herzfeld 1,286 Anm., Gr. III, S. 602), 30; Nr. 4[22]), 11[23]); Nr. 3[24]), 13, 32.

Es bleiben nur noch 2 Gedenktage zurück, die als ſpätere aus der diasporiſchen Zeit ſtammende Zuſätze für die vorliegende Frage ohne Belang ſind (Nr. 29 u. 35).

Aus den Hauptgruppen, in die die einzelnen Gedenktage ſich einreihen laſſen, folgt mit großer Evidenz, daß M. T. beſonders die Makkabäerzeit feiert: den Sieg der Religioſität[25]) über die Abtrünnigkeit und überhaupt die Erhebung, die all-

---

[19a]) Die ſprachliche Divergenz zwiſchen איתוקם (Nr. 1) u. איתותב (Nr. 2 iſt wohl nicht auf eine ſachliche Differenz zurückzuführen, wonach jenes die Errichtung, dieſes die Wiederherſtellung bedeuten könnte, ſondern beruht auf der Verſchiedenheit der Gegenſtände (Opfer und Feſt) auf die ſich dieſe beiden Ausdrücke beziehen. Somit iſt auch in Nr. 24 mit der Bezeichnung יתיבא keineswegs angegeben, daß die Verſammlung eines geſetzmäßigen Synedrion am 28. Tebet zum erſten Male zuſammengetreten. (Vgl. Brann S. 454)

[20]) Vgl. Excurs I.

[21]) Gr. III, 603, Herzfeld I, 419, Derenbourg 60, Schmilg 43 Anm., Brann 454, Vgl. Bellum II, 15, 4—6.

[22]) Gr. (III, 614) ſetzt ohne weitere Motivirung dieſen Gedenktag in die diasporiſche Zeit. Allein die breite Grundlage, welche die Halbfeier des 14. Jjar in Numeri 9, 9—12 findet u. die ausdrückliche Angabe der Baraita Chullin 129b (Scholion (M. T. z. St.), nach welcher R. Joſua bereits auf dieſen Gedenktag als Citat aus M. T. anführte, reichen vollſtändig hin, um dieſen Gedenktag als einen zur Zeit des Tempelbeſtandes eingeſetzten zu charakteriſiren. Wenn aber Brann S. 379 gegen die Authentizität dieſer Boraita den Einwand erhebt, daß in Edujot 6,2 M. T. nicht citirt wird, ſo überſieht er Edujot 7, 5 und Jebamot 17, 7—9, daſ. und Toſefta III, 53.

[23]) Vgl. Excurs II.

[24]) Vgl. Excurs III.

[25]) Vgl. Excurs IV.

mälich sich steigernde Macht und die endgültige Herrschaft des pharisäischen Prinzips. Als ein besonders wichtiges Moment des pharisäischen Prinzips wird der Tempel als centrales Heiligthum Israels und die mit ihm verbundenen Opfer als Darbringung der jüdischen Gesammtheit hervorgehoben, auf die M. T. einen außerordentlichen Accent legt.

Das Ereigniß, welches zur Sammlung der M. T. den Anstoß gegeben, muß selbstverständlich derart gewesen sein, daß es selbst nicht nur durch einen gewöhnlichen, sondern durch einen hervorragenden (דלא למסטר) Gedenktag in M. T. gefeiert wird, eine Voraussetzung, der weder Graetz noch Schmilg gerecht werden. Nach dem Vorausgeschickten kommt noch hinzu, daß dieses ursächliche Ereigniß zum pharisäischen Prinzip überhaupt besonders mit der Hoheit des Tempelsund in engem Zusammenhang gestanden.

Alle diese Bedingungen erfüllt aber vortrefflich das Ereigniß, welches M. T. Nr. 26 feiert, die Nachricht von dem Tode Caligula's, durch die dem ganz Israel empörenden Befehl, das kaiserliche Standbild im Tempel aufzustellen, keine [26]) Folge gegeben wurde.

---

[26]) Nach Philo (Legatio § 42) hat Caligula die Kolossalbildsäule in Rom anfertigen lassen, damit sie zu Schiff nach Jerusalem transportirt werde. Das Scholion spricht bloß von Bildern, die Cajus zu dem Zwecke geschickt, damit sie im Tempel aufgestellt werden (vgl. Bellum II, 10: ließ sein Heer mit den Bildsäulen zu Ptolemais). Demgemäß erklärt er auch die Aufschrift der M. T.: נשלו את בטילת עבידתא mit הצלמים ונירדו אותם = Das Standbild wuude zerstört. Der Bericht der Tosefta: „Simon Justus habe gehört: Zerstört ist das Standbild, das der Feind in den Tempel zu bringen befohlen, Caligula ist ermordet, seine Befehle sind aufgehoben. Dies habe er in aramäischer Sprache gehört" läßt sich seinem Kern nach auf die im Scholion erzählte Trostrede zurückführen, mit welcher Simon J. gleich beim Eintreffen des kaiserlichen Befehls dem verzagten Volke Vertrauen u. Hoffnung einflößte. Die Gewißheit, mit der er von der Erfolglosigkeit des tyrannischen Befehls sprach, schien auf eine göttl. Mittheilung hinzudeuten. Nach b. Sota 33a muß Simon diese Gottesstimme gleich am Beginn der Begebenheit vernommen haben, nach der Tosefta hingegen,

Es steht fest, daß der Befehl Caligula's im Volke auf einen überaus heftigen, todesmuthigen Widerstand gestoßen, der selbst den Vollstrecker des kaiserlichen Willens mit der höchsten Bewunderung für die Widerspenstigen erfüllte. (Antiquit. XVIII, 8).

Ganz anders aber scheint es mit dem sadducäisch gesinnten Adel gestanden zu haben, der wohl die von Caligula befohlene Religionsverletzung auf die leichte Schulter nahm. Allein die Einen scheinen der Ansicht gewesen zu sein, es wäre eher möglich, Caligula zu bestimmen, daß er seinen Befehl zurückziehe, als das Volk, daß es gesetzwidrig handle, eine Ansicht, von der die Majorität durchdrungen war, zu der auch Aristobul, der Bruder Agrippa's, Chilkias und der König selbst sich bekannten (Das. 8, 4). Der entgegengesetzten Meinung dürfte ein kleiner Theil der Herodäer gehuldigt haben, der aber durch Wunder und himmlische [27]) Zeichen zum Schweigen gebracht wurde.

Am 14. Tischri, dem Rüsttage des Sukkotfestes, war die Schreckensnachricht von dem Befehle Caligula's in Jerusalem eingetroffen. Das ganze Volk war erschüttert und von Schrecken gelähmt. Simon der Gerechte [28]), vielleicht der Sohn Hillel's,

---

die Bemerkung: וכתבו אותה שעה וכוונו nicht kennt, kann Simon diese Nachricht nach dem Tode Caligulas, nur früher als die Andern gehört haben. Vgl. Scholion S. 16b מיד . . . ונהרג נסקלגוס ובטלו

[27]) Vgl. Excurs V.

[28]) Es ist zweifellos, daß zu dieser Zeit ein „Simon hazadik" gelebt hat. Hierin stimmen zwei von einander unabhängige Quellen überein; M. T. z. St. und Tosefta Sota XIII, S. 319. Von einem angesehenen Gesetzeslehrer aus dieser Zeit, Namens Simon, der von Jerusalem war, berichtet auch Josephus Antiquit. XIX, 7, 4. Aber freilich leichter zu vermuthen als zu beweisen ist es, daß der Simon der M. T. mit dem b. Sabbat 15a als Sohn Hillels bekannten Nasi identisch ist. Aus der Anführerrolle jedoch, die dieser Simon nach M. T. spielt, könnte man schon mit einiger Berechtigung vermuthend auf die Identität des Nasi Simon und Simon des Gerechten schließen. Denn soviel steht fest, daß dieser Passus im M. T. der von Simon justus handelt, echt ist, d. h. das zum eigentlichen Scholion gehört. Als Glosse kann einzig und allein der die Continuität unterbrechende

suchte das Volk zu beruhigen und ihm Muth einzuflößen, indem er sprach: „Feiert eure Feste in Freude! Es wird nichts von alledem in Erfüllung gehen. Der Gott, der in diesem Hause thront, der unseren Ahnen immer Wunder erwiesen, wird auch uns auf wunderbare Weise erretten.“

Petronius, der Statthalter Syriens, der den kaiserlichen Befehl auszuführen bereit war, rückte immer näher auf Akko zu. Kaum aber war er in Akko angelangt, als viele Tausende Judäer aus den verschiedensten Städten herbeiströmten, die ihn anflehten und ihm sagten, sie wollten lieber jedes Unglück über sich ergehen lassen, wenn nur das väterliche Gesetz unverletzt bliebe.

Als Petronius sah, daß er nur durch einen ernsten, blutigen Kampf den Willen des Kaisers würde durchsetzen können, begab er sich nach Tiberias, um sich zu erkundigen, ob die Aufregung und Empörung, die dieser Befehl geweckt hatte, durch das ganze Volk gehe. Aber in Tiberias erschienen wiederum Andere zu Tausenden vor ihm, fielen ihm zu Füßen, baten ihn und gestanden, sie fühlten sich der römischen Macht nicht gewachsen, eher jedoch werden sie sterben als das Gesetz übertreten.

Indem sie auf ihr Angesicht fielen, hielten sie ihren Nacken dar und sprachen: Wir sind zu sterben bereit!

Diese Erregung hatte alle Glieder des Volkes so ergriffen, daß sie von nun an Tag und Nacht an nichts anderes als an die Abschüttelung dieses Religionszwanges dachten. Sie ließen daher ihre Geschäfte ruhen und ihre Aecker unbestellt. Das ganze Volk durchzog der eine Gedanke, der eine Entschluß:

Satz: מיד שמע קול bis וכוונה betrachtet werde. Diese Glosse ist, wie sich Jedermann leicht überzeugen kann, Wort für Wort dem b. Sota 33a (vgl. Tosefta a. O.) entlehnt. Seltsamerweise scheint sogar diese Glosse an eine unrichtige Stelle gerathen zu sein. Ursprünglich schloß sie sich wohl als Randbemerkung an das Wörtchen מיד an, das gegen Ende dieses Scholions steht und wurde später sammt dem verrätherischen מיד schlecht interpolirt. Diesen so einfachen Sachverhalt hat Grätz, Monatsschrift 1877 S. 99 Anm. 1 u. 100 Anm. 1 nicht erkannt.

eher zu sterben als die Aufrichtung des Bildes zu sehen. Dieser Todesmuth eines ganzen Volkes, das für die Wahrung seines Heiligthums und Unverletzlichkeit seines Gesetzes nicht blos Hab und Gut, sondern auch sein Leben zu opfern rasch entschlossen war, machte auf den Römer Petronius einen so tiefen Eindruck, daß er es nicht wagte, den Tempel schänden zu lassen, daß er sich selbst bereit erklärte, für ihr Wohl und ihre Errettung seine eigene Ehre und Sicherheit auf's Spiel zu setzen. Er schrieb daher an Caligula und suchte ihn milder zu stimmen, wiewohl er wußte, daß er sich durch diesen Schritt um Leben und Ehre bringe. Und in der That befand sich bereits ein kaiserliches Schreiben unterwegs, welches ihm wegen seiner Fürsprache, die er für die Juden eingelegt, sein eigener Richter zu werden und zur Warnung für Mit- und Nachwelt an sich selbst den Tod zu vollziehen befahl. Zum Glück jedoch gelangte die später abgegangene Nachricht früher in seine Hand, die Nachricht von dem rettenden und erlösenden Tode des Wüthrichs (vgl. Note 26 u. Tanchuma Bereschit Nr. 7).

Wer beschreibt die Freude, den Jubel, der das ganze Volk durchdrang, als diese Heilsbotschaft in Jerusalem eintraf! Wiederum sah man jene Zeiten gekommen, in welchen „Gott in seinem Erbarmen die Starken in die Hand der Schwachen überliefert, die Zahlreichen in die Hand Weniger, die Unreinen in die Hand der Reinen." Buchstäblich erfüllt hatten sich die trostreichen Worte Simons, die er beim Eintreffen der Schreckenskunde mit prophetischer Gewißheit sprach: מי ששכן שכינתו בבית הזה (Vgl. Joma I, 5 Middot II, 2, Berachot 12a) כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה. Unterdrückung, Kampf und Sieg, welche in den großen, weit auseinander liegenden Perioden der Makkabäerzeit sich abspielten, schienen in einer kurzen Spanne Zeit voll und ganz sich wiederholt zu haben.

Was Wunder also, daß man zunächst den Tag selbst, an dem die Kunde von dem Tode des Tyrannen in Jerusalem einlief, und sodann das dem Siege vorangehende und auf ihn hindeutende Ereigniß, der in einem Jahre völliger

Dürre plötzlich herabströmende Regen, der auf die tröstende Rede des Petronius erfolgte, als Halbfeier einsetzte. Hatte man aber auf die wunderreiche Vergangenheit zurückzuschauen begonnen, so mußte der Blick vor Allem auf die Makkabäerzeit fallen, an die die Ereignisse des Tages so lebhaft erinnerten.

Somit war der Anstoß gegeben alle die Gedenktage zu sammeln, an denen Gott unsern Vätern sich wunderbar erwiesen, und die Art und Weise ihrer Begehung in zweifelhaften Fällen näher zu bestimmen.

Sollte es Sadducäer gegeben haben, die dem unabänderlichen kaiserlichen Willen sich zu fügen wohlweise gerathen haben, so konnten auch die leitenden Persönlichkeiten sich veranlaßt sehen, die antisadducäischen Gedenktage in die Sammlung aufzunehmen. So hatte also dieses Ereigniß hinreichende Veranlassung geboten, alle bedeutsamen Vorgänge, die mit dem pharisäischen Prinzip im Allgemeinen und mit dem Tempel, den Opfern, der Stadt Jerusalem insbesondere in Zusammenhang standen, zu feiern, zu sammeln und aufzuzeichnen.

Steht es somit fest, daß man wohl i. J. 41 M. T. zu sammeln begonnen hat, so dürfen wir vermuthen, daß im Anschluß an diese Thätigkeit, welche den religiösen Sieg feiert, die 18 Bestimmungen in einer von diesem Moment nicht allzuweit entfernten Zeit erlassen worden sind. Denn wenn die Einsetzung und Sammlung der Gedenktage die todesmuthige Frömmigkeit verherrlicht und extensiv gesteigert haben, so sollten die 18 Verhütungsmaßregeln zur Erhaltung und Beschützung dieses Volksgeistes dienen, dem Vergiftung und Zersetzung drohte.

Die Zeiten, auf welche eine Verschärfung der Reinheitsgesetze hinweist, lassen sich freilich nicht genau fixieren. Denn im ganzen letzten Jahrhundert, in dem das Hohepriesterthum käuflich war, trat die Tendenz hervor durch Erweiterung der Reinhertsgesetze unwürdige Priester vom Heiligthum entfernt zu halten. (Vgl. b. Pesachim 85a, Jadaim IV, 6, Tosefta II. Maaser I und Tosefta Nidda gegen Ende, b. Joma 10b 23a, b.

Pesachim 120b). Es erscheint daher ganz natürlich, wenn nach der wunderbar erhaltenen Tempelreinheit die levitischen Reinheitsgesetze erweitert wurden. (Vgl. Antiquit. XIX, 6, 2). Von Agrippa selbst erzählt Josephus (das. 7, 3), daß er sich in allen Dingen rein hielt, was vielleicht seinen Grund darin hatte, daß er zur Darbringung seines alltäglichen Opfers wohl öfters im Tempel erschien. Die Hohenpriester aber, welche nach dem Ableben Agrippa's eingesetzt wurden, zeigten sich so habgierig, daß sie durch ihre Sclaven, die sie mit Knütteln bewaffneten, die Zehnten gewaltsam an sich rissen und die armen Priester ihrer Nahrung beraubten (Antiquit. XX, 8, 8; 9, 2, Tosefta Sebachim XI § 16, Menachot XIII § 18, b. Pesachim 57a). In dieser Zeit also konnte eine Verschärfung der Reinheitsgesetze, die sich einer außerordentlichen Beachtung erfreuten (b. Joma 23b), zugleich den Erfolg erringen, verdorbene Priester von der Thätigkeit im Heiligthum fern zu halten (vgl. z. B. Tosefta Menachot XIII § 17).

Die Verhütungsmaßregeln hingegen, welche heidnischen Brod-, Oel- und Weingenuß, das Concubium mit Heiden und Heidinnen untersagen, setzen offenbar voraus, daß ein Theil des Volkes eheliche Verbindungen mit Heiden eingegangen war. Aus Furcht aber, es könnten diese Verbindungen immer mehr an Boden gewinnen, scheinen die Häupter den Beschluß gefaßt zu haben, selbst den alltäglichen und geschäftlichen Verkehr stark zu beschränken. Diese Verhältnisse tragen ein so eigenthümliches, individuelles Gepräge, daß sie eine ganz bestimmte, scharf markirte Zeit hervortreten lassen.

Agrippa's Leben selbst hat gewiß nicht Veranlassung gegeben die 18 Verhütungsmaßregeln zu ergreifen. Wahr ist es allerdings, daß über seine Anhänglichkeit an das Judenthum entgegengesetzte Meinungen unter seinen Zeitgenossen geherrscht haben. Wenn die Tosefta Sota VII, S. 308 im Namen des R. Nathan berichtet: Israel habe den Tod verdient, als es Agrippa die schmeichelnden Worte zurief: Fürchte Dich nicht, Agrippa! Du bist unser Bruder. (Vgl. j. Sota 7 VII, 22a, dagegen Sifre שופטים Nr. 157), so dürfen wir hierin

nicht blos die subjektive Meinung eines späteren Tannaiten, sondern müssen die alte Stimme eines Zeitgenossen Agrippa's vermuthen. In der That erzählt auch Joseph. (Antiquit. XIX, 7, 4), daß zur Zeit, als Agrippa einst nach Cäsarea sich begeben hatte, ein in Jerusalem wohnender Judäer Namens Simon, der für einen genauen Beobachter des Gesetzes gehalten wurde, eine Versammlung berufen und gegen den König die Beschuldigung erhoben, daß er keinen heiligen Lebenswandel führe und der Zutritt zum Tempel, der nur gebornen Juden zukomme, ihm verweigert werden müsse. Dieser Simon, der eine so kühne Sprache führte, mußte wohl eine bedeutende Partei auf seiner Seite gehabt haben, wenn sich der Befehlshaber der Stadt genöthigt sah, dem König von dem Vorgefallenen Anzeige zu machen. Und die Thatsache, daß der König den kühnen Sprecher zu sich berufen und ihn durch Geschenke zu versöhnen gesucht hat, beweist auf's Deutlichste, daß wir es hier mit einer nicht einflußlosen Partei zu thun haben, die die Handlungsweise des Königs mißbilligte.

Simon's Vorwurf jedoch, Agrippa sei kein legitimer Jude, ein Vorwurf, der wohl eine lebhafte Discussion hervorgerufen, scheint der Frage den Boden geebnet zu haben, die in der Synode zur Verhandlung kam, der Frage über das Connubium mit Heiden.

Diese Frage hat zwar nicht Agrippa selbst, der durch und durch pharisäisch[29]) gesinnt war, wohl aber seine ihn überlebende Familie zu einer brennenden gemacht. Es kann keine andere Zeit gefunden werden, deren Stimmung und Sittenzustand sich so vollkommen mit den Verhältnissen decken, die die 18 Bestimmungen unzweideutig hervortreten lassen, als die ersten Regierungsjahre Agrippa's II.

Die judenfeindliche Stimmung der palästinensischen Heiden, welche gleich nach dem Tode Agrippa's schrankenlos hervor-

[29]) Vergl. Excurs VI.

brach und ſich immer mehr verbitterte (Antiquit. XIX, 9, 1; XX, 1, 1), die Herrſchaft eines Abtrünnigen, des Tiberius Alexander, der zum Heidenthum übergetreten und als Nachfolger des Fadus Procurator wurde — dieſe beiden Vorgänge allein hätten hinreichen können, die beſchränkenden Maßregeln heraufzubeſchwören.

Allein wir dürfen die 18 Verhütungsmaßregeln nicht ſowohl als Reaction gegen irgend welche äußere, politiſche Macht, ſondern vielmehr als eine aus den internen Verhältniſſen nothwendig ſich ergebende Folge betrachten.

Von Agrippa dem II., dem König Judäas, erzählte man ſich, daß er mit ſeiner Schweſter Berenice in Blutſchande lebe. Druſilla, die jüngſte Tochter Agrippa's I., hatte ihren Gemahl, den König von Emeſa, ſchmählich verlaſſen, mit dem Landpfleger Florus ſich vermählt, das Judenthum aufgegeben und ſich zum Heidenthum bekehrt (Antiquit. XX, 7, 2—3). Woran mußten die Phariſäer denken, als ſie eine ſolche Sittenverderbniß einreißen ſahen?

Was mochte vollends die Partei Simon's ſagen, die den phariſäiſchen Agrippa für illegitim erklärt hatte?

Als einziges Mittel, welches das Volk vor der anſteckenden Fäulniß ſchützen konnte, ergriffen ſie, durch Majoritätsbeſchluß ermächtigt, die 18 Maßregeln, die den Judäer von allem heidniſchen Umgang abſperrten. Dieſe 18 Maßregeln ſollten einen feſten, unerſchütterlichen Damm gegen den verheerenden Strom aufführen, der vom königlichen Hofe und wohl auch der ihm naheſtehenden Ariſtokratie über das Volk hereinzubrechen drohte. —

Aus unſerer Unterſuchung ergibt ſich alſo, daß die Sammlung der Megillat Taanit i. J. 41 begonnen und der Erlaß der 18 Verhütungsmaßregeln etwa um 49—50 ſtattgefunden.

Excurs I: Der 12. Gedenktag u. d. Scholion z. M. T.

Dieser Gedenktag wird von Grätz (III. 607) auf eine angeblich in der Revolutionszeit wiederhergestellte Selbstständigkeit des Gerichtswesens fälschlich bezogen. Einleuchtend ist die Erklärung der M. T. (S. 10b), nach welcher in diesem Gedenktag die durch die Makkabäer wieder erlangte selbstständige Gerichtsbarkeit gefeiert wird, welche die aufgezwungene griechische Rechtspraxis verdrängt hat. Wenn Gr. glaubt, daß der Scholiast Motive aus dem Talmud mit andern Begebenheiten in Verwirrung gebracht, so geht er von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß der uns vorliegende Text des Scholions ein einheitliches Werk bildet. In Wahrheit beweist gerade unsere Stelle auf's deutlichste, daß das Scholion überhaupt aus zwei heterogenen Bestandtheilen besteht: den primären Bemerkungen des Scholiasten und jüngeren, dem Talmud entlehnten Zusätzen, welche ein Glossator ursprünglich am Rande bemerkt haben dürfte, die aber später mit dem eigentlichen Scholion verbunden worden sind. Das eigentliche Scholion zu diesem Gedenktag hat ursprünglich folgendermaßen gelautet: ביש מלכות יון היו דנין בדיני הגוים וכשגברה יד בית חשמונאי וכשלום (ו)היו דנין בדיני ישראל ואותו היום שכשלה עשאוהו יוש, von einem Glossator hingegen rührt die zwischen גוים und וכשגברה eingeschobene andere Begründung, welche Wort für Wort mit dem b. Baba Batra 115 b übereinstimmt. Denn die wohlbegründete Correctur des בן in בת הבן, welche der Einwand des Sadducäers und noch mehr die Erwiederung Rabban J. b. S. unbedingt fordert, wird man eher vornehmen, als mit Brann (a. O. 412) den Scholiasten in horrender Weise Gedankenlosigkeit über Gedankenlosigkeit häufen lassen.

Aber selbst im b. T. a. O. scheint den ältesten Bestandtheil folgende Bemerkung gebildet zu haben: שהיו צדוקין אומרין תירש הבת עם בת הבן ונצחום ואותו היום עשאוהו יוש Zu dieser kam der Passus von נשפל — אחין (vergl. Tosefta Jadaim II. § 20 S. 684) hinzu, in welchen die von Amo-

raim gemachten Bemerkungen medias in res aufgenommen wurden (vergl. Anlage und Quellen des Bereſchit Rabba S. 39). Der Gloſſator, welcher die den Zuſammenhang unterbrechenden Bemerkungen der Amoraim weggelaſſen, ſcheint ſich mit einer vollſtändigen Abſchrift der Paralellſtellen nicht begnügt zu haben, ſondern wollte das Scholion nach der Methode der jüngeren Midraſchim (vergl. Gottesdienſtliche Vorträge S. 261) erklären und ergänzen. Aber auch in dem Paſſus des Scholions, das wir als echt annehmen, erſcheint der Schlußſatz: ...ואותו היום שבטלום, verdächtig, der abgeſehen von dem Wörtchen שבטלום mit dem Babli gleichlautet. Gehört jedoch dieſe Schlußbemerkung, die ſich faſt bei allen Gedenktagen findet, dem eigentlichen Scholiaſten an, was aus Nr. 15 S. 12b des Scholion hervorgeht (vergl. b. Jebamot 90b.), ſo erhärtet die Concordanz zwiſchen b. Baba Batra und Megillat T. die Berechtigung einer Scheidung zwiſchen Urſprünglichem und Späterm. Ebenſo dürften dann die dem Talmud entlehnten Zuſätze in M. T. S. 6b von החולות—ז (b. Megilla 6a), S. 12b ...אמר (vergl. b. Jebamot 90b), S. 14a כישנכנסו (b. Sabbat 21b), S. 15a מצות (b. Sabbat 21b), 16b. ...שמע (b. Sota 33a), den Beweis liefern, daß weder Schmilg, der S. 40 das Scholion als Baraita von einem Halbtanaiten ſammeln läßt, noch Brann, der es S. 449 nach Zunzs Vorgang als Produkt des 7. Jahrhunderts erklärt, beigeſtimmt werden kann, ſondern vielmehr in der uns vorliegenden Geſtalt zum Theil als Baraita, zum Theil als das Werk eines im 9.—11. Jahrhundert lebenden Gloſſators zu betrachten iſt, der das Scholion durch Randbemerkungen entweder bloß ergänzen wollte oder völlig umgearbeitet hat. — Was nun ſachlich unſern Gedenktag anbetrifft, ſo haben nach griechiſchem Erbrecht (vergl. Demoſthenes gegen Makar. § 51) Männer nur dann den Vorzug vor Weibern, wenn dieſe nicht ein näheres Stammhaupt als jene mit dem Erblaſſer gemein haben. Somit galt das, was nach Toſefta am a. O., j. Baba Batra 8, hal. 1 u. b. Talm a. O. die Sadducäer behaupten, als Grundſatz des griechiſchen Rechts.

Es liegt also die Differenz zwischen dem eigentlichen M. T. und b. Talmud lediglich in der Person der besiegten Gegner, die nach M. T. Syrer, nach Babli Sadducäer waren. Diese zwei Erklärungen allein verdienen berücksichtigt zu werden.

Excurs II: Das Holzfest.

Grätz hat den Ausdruck אעי כהניא, den er als irreführend bezeichnet, völlig mißverstanden, wenn er ihn mit: „Zeit der Holzopfer für die Priester wiedergiebt. Nehemia 10, 35 sagt deutlich genug, daß nicht nur Israeliten, sondern auch Priester und Leviten die Verpflichtung übernahmen, für Brennholz zu sorgen. Somit bezeichnet der Ausdruck זמן אעי כהניא die Zeit, in welcher die Priester selbst das Holzopfer brachten. Solcher Tage aber gab es nicht 9, wie Gr. meint, sondern lediglich einen: den 15 Ab., an welchem, wie die Mischna (Taanit IV, 26a) ausdrücklich sagt, die Söhne Sathu's und mit ihnen Priester und Leviten, sowie ein Jeder, der seinen Stamm nicht mehr kannte, (vergl. M. T. ישראלים גרים ועבדים), die Holzspende lieferten. Zum Ueberfluß weist das Scholion selbst zur Erklärung unseres Ausdrucks auf die eben citirte Mischna hin (C. 5 S. 9a: ומאי הוא זמן אעי כהניא זהו שאתה אומר בט"ו בו...). Ebenso unbegründet ist die Behauptung, daß nach den Quellen ein jüdischer König das Holzspenden einst untersagt hatte, und die darauf gestützte Vermuthung, jener König sei Alexander Jannai gewesen. (Vergl. Gr. III, S. 668). Tosefta Taanit IV § 7 und M. T. a. O. bezeichnen dieses Verbot unzweideutig als ein Edict der מלכי יון = der syrischen Könige, welche mit Jerobeam verglichen werden. Wenn aber in j. Taanit IV, hal. 7 in der Baraita, welche der Tosefta entlehnt ist, nur Jerobeam erwähnt wird, so wird derjenige darauf kein Gewicht legen, der die vom J. beliebte Methode der Kürzung und Aenderung kennt. (Vergl. Introductio in Talm. Hierosol. S. 26,27.). Man muß daher erstaunen, daß Gr. nicht bloß die authentischen Texte leichter Hand bei Seite schiebt, sondern auch unter מלכות, מלכי יון, oder ירבעם Ale-

xander Jannai ohne jedwedes Beweismoment vermuthen zu dürfen glaubt. Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir hingegen annehmen, daß die in Tosefta u. dem Scholion zu M. T. geschilderten Vorgänge zu der Zeit stattfanden, als Antiochus Epiphanes gestorben war und sein Sohn A. Eupator den Thron bestiegen hatte. Von dieser Zeit erzählt Josephus, (Antiquit. XII, 9, 3, vergl. I Makkabb. 6, 18) daß die Besatzung der dem Tempel naheliegenden Burg und die jüdischen Ueberläufer alle Judäer aus dem Wege räumten, die zur Darbringung von Opfern in den Tempel hinaufgehen wollten. Unter solchen Zeitverhältnissen, wo die Besatzung „Israel rings um das Heiligthum eingeschlossen" hielt, nimmt sich die List passend aus, durch welche es einigen Familien gelungen ist, Brennholz und Erstlinge nach Jerusalem und in den Tempel zu bringen. Treffend ist daher die Parallele mit Jerobeam, der an den Grenzen Wachen aufstellte, die seine Unterthanen von der Wallfahrt nach Jerusalem zurückhielten, (ולא היה אדם מן השבטים יכול לעלות לירושלים bezeichnet die Folge der von Jerobeam getroffenen Maßregeln).

Vielleicht dürfte hiermit eine häufig vorkommende, aber nirgends erklärte Redensart zusammenhängen. (Vrgl. Bereschit R. Sect. II, M. T. C. II gegen Ende). Somit stammen die בני קוצעי קציעות בני עלי (vergl. Neh. 3, 4) besonders aber die בני סולמי הנטופתי aus dieser makkabäischen Zeit, in der die Holzfeier eingesetzt wurde. Hingegen geht die Bestimmung der Holzspende auf eine weit frühere Zeit zurück (Nehemia 10, 35, 13, 31, vergl. M. T. C. 5 u. Middot II, 5, V). Da nun diese Stelle zugleich angiebt, daß das Holz zu bestimmten Zeiten gebracht wurde (בעתים מזומנות), so haben wir keinen Grund die in der Mischna angeführten Zeiten für eine später gemachte Specification der in Nehemia nicht genauer fixirten Termine zu halten. Vielmehr spricht auch die Identität der in der Mischna und Esra und Nehemia vorkommenden Familien für das Alter einer von den Zeiten Nehemias herstammenden Tradition.

Bne Arach b. Jehuda (vergl. Esra 2, 5, Nehemia 7,10).

Bne David b. Jehuda (vergl. Esra 8, 2).
Bne Pharoſch b. Jehuda (vergl. Esra 2, 3, Nehemia 7, 8, Esra 8, 3, 10, 25, Nehemia 3, 25).
Bne Jonadab a. Rekab (ſ. Nehemia 3, 14 מלכיה בן רכב).
Bne Sanaah b. Benjamin (vergl. Esra 2, 35, Nehemia 7, 38).
Bne Sathu b. Jehuda (vgl. Esra 2,8, Neh. 7,13, Esra 10,27).
Bne Phachat Moab b. Jehuda (vergl. Esra 2, 6, Nch. 7, 11, Esra 8, 4, 10, 30, Nehem. 3, 11).
Bne Adin b. Jehuda (vgl. Esra 2,15, Nch. 7,20, Esra 8,6).
Bne Salmai hanthofathi (b. Taanit 28a, vergl. Esra 2, 22 אנשי נטופה, Neh. 7, 26, Miſchma Schebiit IX,5 . . . .) מי שטעה בישבטו Miſchna Taanit 26a (vgl. Esra II, 59).

Nur die Bne Gonbe und Kozeh, welche in Esra und Nehem. nicht vorkommen, dürften aus der Makkabaerzeit ſtammen, in der die Holzſpende als Feier eingeſetzt wurde. Somit beſitzen wir in unſerer Miſchna eine Tradition, die auch ihrem Wortlaut nach, auf die Makkabaerzeit zurückgeht. Dieſe Geſchlechtsregiſter haben ſich jedenfalls theilweiſe bis über die Zerſtörung des Tempels hinaus unverfälſcht erhalten. Vgl. R. Elieſer b. Zadok Toſefta Taan. III, b. T. 12a ꝛc., j. Taanit IV, 68a: מגלת יוחסין.....ר' יוסי.. מכני יונדב בן רכב. Jebamot IV, 13 b. Daſ. 49 b, b. Peſachim 62 b (vergl. j. P. 32a), Kidduſchin IV, 1 (b. Jebam. 37a) Edujot VII, 7 und Toſefta das. III, 34, Bellum II, 17,8.

Excurs III: Mauereinweihungen.

Den Widerſpruch zwiſchen Nehemia 6, 15 und Joſephus (Antiquit. XI, 5,8), der die Ausleger in Verlegenheit bringt, ſucht Gr. II², 157, Anmerk. 5, durch die Annahme zu löſen, daß die 52 Tage bei Nehemia von der Zeit ab gerechnet werden, als das Werk nach der vorgefallenen Störung wieder aufgenommen wurde. Als aber dieſe Störung eintrat, war bereits die Mauer bis zur Hälfte errichtet (Neh. 3, 38). Da nun Nehemia, der nicht lange nach Niſſan (Neh. 2, 1) aufbrach, wohl im Monat Ab in Jeruſalem angekommen iſt

(vergl. Esra 7, 9 und Neh. 2, 1), ſo muß die Errichtung der halben Mauer 2 Jahre, von Ab bis Ab, gedauert haben. In der That ſtimmen Neh. 6, 15 und Joſ. a. a. O. hierin überein, daß man am (3.) Ab an der Mauer zu bauen begonnen hat. Denn nach Joſephus wurde der Mauerbau im 9. Monat vollendet; ziehen wir 4 Monate ab, ſo ergiebt ſich, daß er im 5. Monat begonnen. Dieſer im 5. Monat wieder begonnene Bau wurde am 25. Elul vollendet; die noch fehlenden Thore dürften erſt im Kislew fertig geſtellt worden ſein, da in Tiſchri nicht gearbeitet werden durfte. Als die Mauern völlig vollendet waren, merkte erſt Nehemia, daß nicht nur Leviten fehlen, ſondern überhaupt Jeruſalem ſchwach bevölkert ſei. (Neh. 7, 1, 4). Alle die Vorgänge von der privaten Niederlaſſung in Jeruſalem, der Prüfung der Familienreinheit aller Zugezogenen bis zur Normirung auf den 10. Theil der Landbevölkerung (Neh. 11, 1) und vollſtändiger Ordnung können ſehr wohl 9 Monate, von Kislew bis zum 7. Ellul, gedauert haben. Erſt am 7. Ellul, als die Mauer vollſtändig vollendet war, Tempeldiener in Jeruſalem ſich niedergelaſſen und die Stadt eine größere, würdige Bevölkerung aufzuweiſen hatte, wurde das Feſt der Einweihung gefeiert. Dieſer Annahme pflichtet offenbar das Scholion bei, wenn es zum Gedenktag des 7. Ellul bemerkt: מפני שסתרוהו ע"כ וגברה ידם של ישראל ובנאוהו שכן הוא אומר . . . . ועושי חמלאכה וכשנמרו לבנותו אותו היום עשאוהו יו"ט. Der an ועושי המלאכה ſich ſchließende Paſſus: לפי שאין מוסיפין erweiſt ſich als ſpäterer Zuſatz, der der Miſchna Schebuot 14a und Toſefta Sanhedrin III entlehnt iſt. Hiernach muß in Scholion S. 6 die der S. 11 entnommene Motivirung (von שנאמר — י"ש) als Gloſſe angeſehen werden, die urſprünglich auf den Satz מן הגולה .. כשעלו ſich bezogen hat und ſpäter an eine unrichtige Stelle gerathen iſt. Das Scholion zum 7. Ijar beſtätigt alſo unſere Annahme, daß am 7. Elul unter Nehemia, am 7. Ijar unter dem Hasmonärhauſe eine Einweihung gefeiert wurde. (Vgl. Gr. III, 601, der die Beziehungen umkehrt). Die Gedenktage des

16. Abar zur Erinnerung an den Beginn und des 7. Ellul (7. Jjar) zur Erinnerung an die Vollendung des Mauerbaues bezieht Gr. (III, 3, S. 610, 25—26) auf die im Josephus (Bellum V, 4, 2; Antiquit. XIX, 7, 2) berichtete Umwallung eines Strichs am Bezethahügel und die von Agrippa I. begonnene Mauerverlängerung, welche die Bezetha selbst umringte. Es ist aber Willkühr, wenn Gr., der den Bericht des Josephus mit der Tosefta Sanhedrin III (j. Sanhedrin I, 19b, b. Schebuot 16a, M. T. C. 6) in Zusammenhang bringt, ישלא כמלך, das sich in allen 4 Parallelen findet, wegstreicht und dafür אלא כמלך setzt, an das sich seltsamerweise unmittelbar וישלא באורת anschließt. (Monatsschr. 1877, S. 492). Die Baraita spricht freilich deutlich genug nur von der Zeit Esras.

Gegen die Angabe des Scholions hat Gr. (a. O. 601) nur den Einwand zu machen, es sei nicht bekannt, daß die Hasmonäer bei der Ausbesserung der Mauern eine Feierlichkeit begangen hätten, als ob irgend welche Quelle berichtet hätte, daß vor oder unter Agrippa mit dem Mauerbau eine Festlichkeit verbunden gewesen wäre. Dem Scholion zufolge könnte der Gedenktag des 7. Jjar zur Erinnerung an den Mauerbau Jerusalems, wenn nicht auf Johann Hyrkan (I Makkab. 16, 23), so doch auf Juda Makkabi bezogen werden, der nach seinen Siegen über Nikanor, Gorgias und Lysias hohe Mauern errichten ließ. (Antiquit. XII, 7, 7). Allerdings scheint sich Josephus im Gegensatz zum 1. Makkab. IV, 60 zu befinden, nach welchem Juda bloß τὸ ὄρος Σιών mit hohen Mauern umringen ließ. (Vgl. Gr. II², 353, 1, jedoch I Makkabb. X 11 u. Antiquit. XIII, 2, 1) Könnte man aber auch שור ירושלים mit der Mauer um den Tempelberg identifiziren, so müßten wir noch hinzunehmen, daß diese Umwallung sammt dem Bau der festen Thürme 4 Monate, von Tebet bis zum 7. Jjar gedauert haben (vgl. ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ Makkab. das. מלכי יון S. 6 vgl. 1 Makkab. 6, 7).

Der Angabe des Scholions jedoch פרצוהו מלכי יון S. 6 entspricht die Annahme, daß in dem Gedenktag des 7. Jjars der Mauerbau unter Jonathan gefeiert wird.

Denn die Mauer um den Tempelberg, welche Juda hatte ausführen laſſen, wurde auf Befehl des Lyſias und des jungen Königs niedergeriſſen. (Makkab. VI, 62). Jonathan erſt ließ zur Zeit, als Demetrius und Alexander um den ſyriſchen Thron ſtritten, den Tempelberg ſowie die Stadt durch Mauern aus Quaderſteinen wieder befeſtigen (I Makkab. X, 11 *οἰκοδομεῖν τὰ τείχη καὶ τὸ ὄρος Σιὼν κυκλόθεν, = οἰκοδομηθῆναι καὶ τὰ τείχη τῆς πόλεως*, Antiquit. XIII, 2, 1, vgl. auch Makkabb. daſ. X, 45). Nachdem Jonathan das Heer des Demetrius in die Flucht geſchlagen hatte, berief er, nach Jeruſalem zurückgekehrt, die Aelteſten des Volkes und beſchloß unter allgemeiner Zuſtimmung die Mauern Jeruſalems zu erhöhen und zwiſchen der Burg und der Stadt eine neue Mauer aufzuführen. (1 Makkabb. XII, 35 und 36, Antiquit. XIII, 5, 11, vgl. auch Makkabb. daſ. XIII, 52).

Der Gedenktag des 16. Adar hingegen, der zur Erinnerung an den Beginn des Mauerbaues eingeſetzt wurde, dürfte die unter Simon dem Gerechten, dem Sohne Onias, begonnene Errichtung der von Ptolemäus zerſtörten Mauer feiern. (Vgl. Sirach 50, 2 und 4). Hiermit ſtimmt die Motivirung des Scholions S. 17b überein, welches von der Errichtung einer von Feinden zerſtörten Mauer ſpricht, ohne dieſelbe auf das Hasmonäiſche Haus zurückzuführen: מפני שסתרוהו אויבים וכשהתחילו לבנותו אותו היום עשאוהו יום.

Vielleicht könnte die Annahme einleuchtender erſcheinen, nach welcher der 7. Ijar auf Simon den Gerechten, der 16. Adar hingegen auf Jonathan ſich bezöge, wenn ihr nicht der Umſtand im Wege ſtände, daß nach I Makkabb. X, 21 (Antiquit. XIII, 2) der Mauerbau in einer Zeit begonnen zu haben ſcheint, die dem 7. Monat voranging.

Iſt ſomit in Nr. 13, d. 7. Ellul, die Einweihung unter Nehemia zum Gedenktag erhoben worden, ſo bleiben wir in der continuirlichen Zeitfolge, wenn wir in Nr. 32, den 16. Adar, den Mauerbau Simons des Gerechten und in

Nr. 3, 7. Ijar, die Mauerrichtung unter Jonathan gefeiert sehen.

Excurs IV: Die bedeutsameren Halbfeiertage.

Die hier aufgestellte Vermuthung von der Veranlassung zur Sammlung der M. T. wird zur Wahrscheinlichkeit erhoben, wenn lediglich die 14 Halbfeiertage betrachtet werden, welche mit dem Zusatz דלא לשמחה versehen sind. Denn nicht unwahrscheinlich klingt die Annahme, daß die Thätigkeit der berathenden Synode in Betreff der Gedenktage, deren Einsetzung in eine frühere Zeit fällt, vorzüglich darin bestanden hat, in zweifelhaften Fällen darüber abzustimmen, welchem Gedenktag diese durch דלא לשמחה ausgedrückt höhere Bedeutsamkeit beizulegen sei. Dieser Zusatz zeigt uns also nicht bloß die bedeutsamen Halbfeiertage an, sondern setzt uns auch in die Lage mit Hilfe der hier ausgesprochenen Vermuthung, ein einheitliches Motiv für die Beilegung dieser höheren Bedeutung in einem jeden dieser Gedenktage zu finden.

Der Todestag eines Tyrannen (Nr. 25), das Ende der hadrianischen Religionsverfolgung, (als Moment a posteriori), Purim (s. S. 14) lassen ihre Beziehungen zu dem Gedenktag, der den Tod des die Religion bedrückenden Caligula feiert, nicht verkennen. Im Zusammenhang mit der religiösen Selbstständigkeit der Judäer steht die Einweihung der Mauern Jerusalems unter Nehemia, der Anfang zu einem festbegründeten religiösen Gemeinwesen, sowie Beginn und Vollendung des Mauerbaues unter den Maccabäern (vgl. Exc. III), welche das Werk der wieder erlangten Religionsfreiheit schützend besiegelt (vgl. Antiquit. XVIII, 8, 3: μηδὲ μιαίνειν ἀνδριάντος ἀναθέσει τὴν πόλιν).

Mit der Opferdarbringung hängen die Halbfeiertage des Kleinpesach, der Holzspende, der Gemeindeopfer und des Wochenfestes enger zusammen. In der deutlichsten Verbindnng mit dem Tempel selbst stehen folgende Gedenktage: die Zerstörung des samaritanischen Tempels, die Tempelweihe, die Aufhebung des Religionszwangs, das kaiser-

liche Standbild im Tempel aufzustellen. Nur der eine Gedenktag zur Feier der Aufhebung des sadducäischen Strafcodex scheint bloß im Allgemeinen den Sieg des pharisäischen Traditionsprincips gegen antisadducäische Willkür zu bezeichnen und steht in keiner direkten Verbindung mit der von uns vermutheten Veranlassung. Soviel aber dürfen wir behaupten, daß die Gedenktage, wenn auch jeder einzelne den Grund zu seiner Einsetzung und besonderen Auszeichnung in sich selbst tragen mag, in ihrem Zusammenhang, in ihrer unverkennbaren Beziehung auf die Weihe des Tempels und gesetzmäßige Opferdarbringung durch die von uns aufgestellte Annahme einiges Licht erhalten.

Excurs V: Erklärung des 28. Gedenktags.

Jos. (Antiquit. XVIII, 8, 6) spricht allerdings nur im Allgemeinen, indem er den Einfluß schildert, welchen der unvermuthet herabströmende Regen ausübte, „daß selbst diejenigen, welche von anderen Gedanken eingenommen waren, nichts mehr dagegen einzuwenden wußten.“ Es scheinen diese, „welche von anderen Meinungen eingenommen waren,“ die Freunde des Petronius gewesen zu sein, die er nach Tiberias mitgenommen hatte (Das. 8, 3). Sie mögen ihm das Gefährliche seines Beginnens, dem starrsinnigen Caligula opponiren zu wollen, klar gemacht haben. Indeß stützt sich meine Annahme nicht bloß auf diese Stelle, sondern fließt aus dem Charakter des sadducäischen Adels. — Auf die von Jos. a. O. geschilderten Vorgänge bezieht sich ein Gedenktag, den die Erklärer nicht unterzubringen wußten. Unter Nr. 28 lesen wir in M. T.: Am 8. u. 9. Adar Tag des Bittgangs um Regen. Mit Recht erklärt das Scholion, daß diese 2 Gedenktage auf zwei Vorgänge sich beziehen, die nicht unmittelbar auf einander folgten, sondern in zwei verschiedenen Jahren sich ereigneten. (Vgl. Schmilg a. O. S. 15 ff.) Hierfür spricht der Singular יום, der insbesondere auf jeden einzelnen dieser beiden Gedenktage sich bezieht. Die Zeit für diese 2 Gedenktage, sagt Gr. a. O. S. 614,

läßt sich nicht ermitteln. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß einer von diesen Gedenktagen das wunderbare Ereigniß feiert, welches Jos. a. O. erzählt. Das ganze Jahr hatte eine solche Dürre geherrscht, daß die Leute alle Hoffnung aufgaben, selbst wenn sie den Himmel bewölkt sahen. An dem Tage, an welchem Petronius dem versammelten Volke mittheilte, daß er Caligula milder zu stimmen suchen will, war gerade ein so heiteres Wetter, daß kein Zeichen auf Regen deutete. Und doch! Kaum hatte Petronius seine Rede beendigt, in der er den Juden versprach, für sie seine Stellung und sein Leben auf's Spiel zu setzen, so fiel gegen Aller Erwarten reichlicher Regen plötzlich herab. Dieses merkwürdige Ereigniß, das die Juden für ein Glück verheißendes Zeichen ansahen, daß Petronius Fürbitte gewährt werden würde, verdiente wohl durch einen Gedenktag gefeiert zu werden, zumal da es mit der Hauptbegebenheit, die zur Sammlung der M. T. den Anstoß gegeben, in engstem Zusammenhange stand. Man könnte freilich mit eben soviel Recht den Gedenktag Nr. 34: „Am 20. dürstete das ganze Volk nach Regen und er stellte sich ein" mit der angeführten Erzählung des Josephus in Verbindung bringen, wenn dieser Annahme nicht j. Taanit III, 60d und das Scholion zur St. entgegenständen. Soviel dürfte aber als wahrscheinlich gelten, daß hiernach die Rede des Petronius an die Juden im Adar gehalten wurde. Somit erhalten wir ein Zeitmoment, das für die chronologische Bestimmung der einzelnen Vorgänge in dieser Begebenheit nicht ohne Belang ist.

Da nach dem Scholion S. 16b der Befehl Caligulas am 14. Tischri, die Nachricht von seinem Tode am 22. Schebat einlief, so mußte die ganze Begebenheit 1 Jahr, 4 Monate und 8 Tage gedauert haben. Diese Annahme würde mit dem Ausgleich übereinstimmen, den Keim zur Lösung der Differenz machte, die zwischen Philo und Josephus obwaltet. Vgl. jedoch Graetz, Monatsschr. 1877 S. 97 ff. Sein Hauptargument aus Philo Legatio § 29 S. 105 kann die Frage keineswegs entscheiden, und seine nähere Präzi-

sirung a. O. S. 150 beruht auf einer irrthümlichen Voraussetzung.

Excurs VI: Agrippa's Pharisäismus.

Die Frage, welche Agrippa dem Simon vorlegt: τί τῶν ἐνθάδε γινομένων ἐστὶ παράνομον (Antiquit. XIX, 7, 4) erscheint räthselhaft, wenn man sie nicht mit der Rede des Simon in Zusammenhang bringt. Simon aber muß in seiner Anklage, in der er Agrippa vorwirft: οὐχ ὅσιος εἴη, als Moment seines unheiligen Lebens den Theaterbesuch angeführt haben. Darum fragte ihn Agrippa: Was geschieht hier gegen das Gesetz? Der Bericht des Josephus, daß der eifernde Simon auf diese Frage keine Antwort zu geben wußte, klingt sehr unglaublich. Vgl. Aboda Sara I, 7, Tosefta II, § 5: . . . העולה לתרטריאות של גוים אסור משום ע"ז . . . . . מושב לצים. Das Theater und Amphitheater, das Agrippa unter großem Kostenaufwand den Berytern erbaute, die Schauspiele, die er gab und die Fechterkämpfe, bei welchen 700 Mann gegen 700 Mann anrückten (Antiquit. das. 5) konnten zweifellos nicht verfehlen, den Unwillen der Volks-Vertreter zu erregen. Josephus selbst, der sichtlich bemüht ist, Agrippa als durchaus frommen König darzustellen, sagt es uns selbst, daß es den Eingebornen als wahrhafte Gottlosigkeit erschien, Menschen den wilden Thieren vorzuwerfen (Antiquit. XV, 8, 1, vgl. das 2. und die citirte Tosefta-stelle).

Sehen wir jedoch von diesem Zug ab, der vielleicht auf Rechnung des Strebens zu setzen ist, die feindseligen Gemüther der Heiden mit Israel zu versöhnen, so erscheint Agrippa als ein durchaus frommer und echt pharisäischer König, der eine 6 jährige Tochter Drusilla mit Epiphanes, dem Sohne des Antiochus von Commagene (Antiquit. XIX, 9, 1) nur unter der Bedingung verlobt, daß er sich beschneide und zum Judenthum übergehe (das. XX, 7, 1. Der Midrasch Schocher Tob (Ps. 22, 25) erzählt: Einst wollte Agrippa 1000 Brandopfer an einem Tage darbringen und ertheilte dem Hohenpriester den Befehl, daß an diesem Tage von keinem Andern ein Opfer angenommen werde. Es erschien

armer Mann mit 2 Turteltauben und sprach: Bring mir diese dar. Als ihm der Priester das königliche Verbot mittheilte, erwiderte er: 4 Turteltauben fange ich jeden Tag, 2 bringe ich als Opfer dar, die beiden andern dienen zu meinem Unterhalt. Opferst Du die beiden ersten nicht, so schneidest Du mir meine Nahrung ab. Der Priester ließ sich überreden und brachte sein Opfer dar. Als er von Agr. zur Rede gestellt wurde, erzählte er ihm das Vorgefallene, worauf der König ihm seinen Beifall aussprach. Vgl. Antiquit. XIX, 7, 3; 6, 1 und 2: ἐντελῶς ꝛc.

Medicinische Handschriften

im Besitz des Herrn Halberstam.

Beschrieben von

M. Steinschneider.

(Forsetzung von S. 101 — 112.)

Zunächst ein Nachtrag zu Nr. 253, 3: ס׳ התולדת. Meinem gelehrten Freunde Val. Rose verdanke ich die Nachweisung der lateinischen Quelle dieses Schriftchens. In Teubner's Bibliotheca scriptor. Graecor. et romanor. erschien Leipzig 1882: Sorani Gynaeciorum vetus translatio latine nunc primum edita cum additis graeci textus reliquiis etc. nunc recognitis a Val. Rose. Die latein. Übersetzung heißt hier Gynaecia Muscionis. Auf diesen Übersetzer komme ich noch zurück; zuvörderst der Nachweis, daß das hebr. Schriftchen ein sehr gedrängter Auszug sei der in II Büchern getheilten, 128 enggedruckte Halbseiten (incl. Noten, die durchschnittlich etwa 1/3 Seite füllen) einnehmenden Buches. Dazu werden einige Stellen genügen; eine durchgehende characterisirende Vergleichung anzustellen bin ich jetzt außer Stande.

Das Vorwort Muscio's ist ersetzt durch die Einleitung, welche Dina einführt, um so weniger bedeutet der Namen Jakob. Die dialogische Form hat auch das lateinische Original (ich nenne es der Kürze halber so, der hebr. Übersetzung gegenüber; der griech. Text hat für uns keine Bedeutung). Der hebr. Bearbeiter hat nicht nur am Inhalt gekürzt, sondern auch zusammengezogen, was im Orig. verschiedenen Fragen angehörte; Rose zählt danach 145 und 94 Paragr. ohne den Anhang. Der eigentliche Anfang, Eintheilung des Stoffes, entspricht n. 1. Die Stelle f. 28 (oben

S. 107) lautet lateiniſch S. 20 n. 57: (Frage, ob man Aborſoria anwenden dürfe, zunächſt: nein! medicina enim quoscumque natura coeperit, sanare debet, non interimere — das läßt der Überſetzer weg!) alii vero volunt uti aborsoriis, sed nec si cupiant quae sunt adulterae, neque propter lucra (wieder weggelaſſen!), sed si condylomata vel aliqua impedimenta in orificio matricis mulier habeat et sic concepit, melius est aborsoriis exterminare quod conceptum est, quam cum dies partus venerit, cum exitus infanti denegatur, periculum mulieri quae parturit impingat.

Hierauf folgt n. 58: Quae sunt signa proximi partus? Antwort: Septimo vel nono vel decimo mense occurret gravedo uteri etc. Danach iſt oben Zeile 11 der Abſatz zu Ende, das Wort והעובר hinzugeſetzt; die Worte בחדש השביעי וכו gehören hinter האותות בהתקרב עת הילידה (lies הלידה), womit der neue Abſatz beginnen ſollte.

Dem Ende S. 118 entſprechen die Worte: לבו יסבב עוד f. 49 Z. 7 v. u. Der Hebr. fährt fort: ונשים שם מיני המיצים והסוך והרסואות הנאותות לכל התחלואים כמשפט בעזרת האל, eine Überleitung zu den Mitteln, welche ſich in derſelben Zeile anſchließen mit den Worten: שנתחכם (!) עזר האל, muß heißen עזר אל האם שנתחכם. Im Orig. S. 119: et haec est omnis mulierum diligentia, cui etiam necessarie adjungimus pessariorum et omnium medicaminum compositiones etc. ab antiquis diligenter scripta sunt, de Sorani cateperotianis (Titel des Soranus, deſſen griech. Form unſicher) et curis de gynaeciis triacontadis in latinum translata sermonem. Dieſe Worte hätten die Quelle verrathen. Auch Ende Th. I (p. 46) iſt im Hebr. f. 33 verwiſcht. Die Mittel hat Roſe als Anhang S. 120—128 in 60 Artikeln mitgetheilt; nach dem Anfang: Initium curae matricis quae fervorem habet, habe ich oben verbeſſert; עזר iſt gewöhnliche Überſetzung von Cura. Die letzten Worten תתיר כובד השתן (oben S. 104) entſpricht S. 128: difficultatem urinae solvet. Eine nicht geringe Abweichung iſt gleich bei dem 1. Mittel ſtehen ge-

blieben, für quae difficilis sit ad purgandum heißt es: יהיה כל זה נקל להסהר. Ob die hebr. Übersetzung sonst für den Text zu verwerthen sei, kann ich nicht untersuchen. —

Es mögen nun noch einige Einzelnheiten folgen, die oben S. 106, 107 berührt worden. Das Stück über Anatomie zu Anfang des Hebr. mit Angabe der Buchstaben ist im Orig. n. 11 (S. 8), welches in der That von Figuren begleitet ist die, Worte: volui eam impingere et . . . literas imponere, hat der Hebr. zusammengezogen: ואשימם מצויינים בציון אותות. Die בונא אלישכנדרינה הבאה ברפואות ist cucurbita medicinalis (Schröpfkopf), also wohl ital. Zucca Kürbis? קול ist caula, באסה basis, also lies באסם.

Die griechischen Wörter sind schon im Orig. als solche bezeichnet. אשטריא S. 107 ist ustera (p. 6), — בספר הקדחות ist p. 57: in commentario febrium; בספרי הכירתות p. 117: in chirurgumenis.

Das Gespräch Dina's ist demnach nicht ein Originalwerk, wird aber dadurch interessanter, daß es die Bearbeitung eines über die Salernitaner hinaufreichenden lateinischen Buches ist, wovon bis jetzt, außer de consolatione phil. von Boetius, kein Beispiel bekannt ist.

Wir haben Muscio — nach Rose ein Africaner, dessen Namen vielleicht mit Mustius zusammenhängt, — in der hebr. Literatur gefunden; dafür haben wir den Arzt Moschion in der jüdischen zu streichen[1]). Im Vorwort des ersteren liest man jetzt richtig: quia multa jam videor quomodocunque transtulisse; dafür las man früher iudeor(um) und vermuthete in Moschion einen Juden, worüber Rose stillschweigend hinweggeht. Die betreffende Literatur s. in meinem Catalog. Bodl. p. 1760 und Addenda. C. F. Weber (de latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt 4. Cassel 1852 p. 71) hatte das Buch den Salernitanern zugewiesen.

In Bezug auf meine Bemerkungen zur Beschreibung

[1]) Art. Jüdische Literatur in Ersch u. Gruber S. 373; Jew. Lit. p. 277 Anm. 26.

der anderen HS. (S. 101) bemerkt mit Hr. Halberstam in einem Schreiben vom 18. Jan. 1884: סודות הרמב״ן ist wohl aus seinem Pentateuchcomentar, aber aus einer HS. mit besseren Lesarten. Der הספד des J. Taitazak auf Elia Misrachi ist von H. schon im Karmel, Wilna 1873 (Jahrg. II) 466 erwähnt. Die Aufschrift lautet: מה שדבר הרי״ט שנת הרפ״ו על פטירת הרב ר׳ אליה המזרחי זצ״ל עם הדרש ג׳ בשבת פרשת ואלה המשפטים. Bl. 101 findet sich die Überschrift לי הצעיר אברהם ן יצחק und 101b דרש שדרשתי בבואי מקושטנדינא; Bl. 49b פי׳ תילים להראבי״ג, wie ist dieser Namen zu lesen? [Allerdings paßt das nicht zu Megas, vielmehr zu einem Abr. b. Isak G. . . .?] Bl. 39b findet sich אמר מהרי״א בשם בנו הר׳ צדיק, und 117b מפתחות קצת מזמורים מפי׳ הרי׳ שועב שעשה מהרי״פ נרו, ferner 119b פי׳ הרי״ף במדרש תלים, wahrscheinlich Josef Fasi. [Über diesen s. H. B. XXI, 75 Anm. 1.]

II.

Nr. **406**. Papier und Pergament, 89 Bl. in 4°, italien. Hand, wahrscheinlich XV. Jahrh. — Aus Catal. Rabbinowitz 1882 S. 46 n. 35.

Die inneren Seiten des Pergamentumschlags, und die beiden Seiten des ersten Pergamentbl. sind besäet mit einzelnen, zum Theil nicht mehr leserlichen Notizen, wie dergleichen in fast allen medizin. HSS. zu finden ist. Ich habe nur kurze Zeit mit der Lupe hin- und hergesucht und fand f. I⁶ Folgendes: (undeutlich?) תחבושת מפי כמ״ר אברהם מלאקוילא טוב לכל פרק. Eine Sammlung polemischer Stücke, welche ich bei Coronel 1871 sah, und die nunmehr als Oppenh. Add. Qu. 111 in der Bodleiana, ist copirt aus einer HS. welche Mose b. Jehuda b. Isak מלאקוילה in Viterbo Sonntag 21. Marcheschwan ער״ה (Herbst 1514) beendet hatte. Ob hier Aquila in den Abruzzen gemeint sei, lasse ich dahingestellt.—

Die HS. enthält Folgendes:

1. אלו הנסיונות והשירופי והליטואריאי והמרקחות שהיה נוהג החכם מש׳ [משטרו] ינטילי מפולינייי והם רוב הפרטיקי שלו.

Erfahrungen, Sirupe, Electuarien (Latwerge) und Salben

(oder Medizinen überhaupt), welche den größten Theil der Prattica des Gentilis aus Foligno (Fulginas) bilden. Am Ende heißt es נשלמו רפואות הסיסקו „zu Ende sind die Heilmittel des fisico" (Arztes).

Dieses Buch besteht aus 292 Recepten für verschiedene Krankheiten, welche auch am Rande neben der Ziffer als Inhalt angegeben sind. Damit stimmt auch der Index welcher f. 71: סימני זה ספר העליון (d. h. das ersten Buches in der HS.) überschrieben ist.

Gentilis ist 1348 als Märtyrer seines Berufes gestorben; ich habe das Todesjahr und die ihm untergeschobenen Recepte (unten n. 3) in meinem Letteratura italiana dei Giudei (S. 41 des bald vollendeten Sonderabdrucks) besprochen. Eine umfangsreiche Practik, wie die vorliegende, finde ich in den mir zugänglichen Quellen nicht angegeben (vgl. z. B. die gedr. Schriften im Catalog der Druckwerke in der Bodl. her. von Bandinel II,100). Es verlohnt sich also, aus unserer Hss. einige Mittheilungen zu machen, die vielleicht zu weiteren Aufklärungen führen. Ich bedauere, die Schrift von Girolamo über Gentilis nicht auftreiben zu können.

N. 1 ist überschrieben ליטואריאו משלשל המרה הישחורה, beginnt קח מירבולאני שחורי; n. 592 ליטואריאו לפלנקנו מאבטי דסילה, לכאב איליאקו מ"א אי סקרופולו.

22 אמר יינטילי זאת הרפואה נעשית בפירושא בזמן הדבר וכל אדם שהיה לו רוק דם ותפשה ניצול וע"כ היא נגד הסם. קח מזה הליטואריו מצינטאוריאה הכתוב למעלה

27 אלו הענינים נעשו בעבור אלבירטו שהיה לו שלשול וקדחת

162 עצה לאחד מאסקולי.

163 החולי מהגדולה [altezza?] מפדואה היה ריבוי מילנקוניא

167 להביא הווסת ולגרש הוולד מת (vgl. Consilia f. 72[3])

179 הרפואות שעשינו לאותו הנכבד שהיה לו אבן וחול

180 החולי מזאת הגדולה חולשת המוח וכו׳

186 החולי מזה הנכבד הוא חולשת החלציים

198 החולי מזה שהוא קונטי מוניוא הוא אולצירא מהכים

Conte ist hier wohl Graf? das Recept ist nicht weniger als 1½ Seiten lang.

251 תחבושת מיילבירמו איננליסי לרוטורא, פיצי ליקיידא
d. h. für rottura (ruptura) pice liquida etc.; der citirte Vf. ist Gilbertus Anglicus (1280).

258 להביא הדבור והוא דבר מנוסח מפי הקוסילייאדורי
ist Conciliadore? (Petrus de Albano).

398 לקריפטי תחבושת שמשי פרנצישקו דפירושא נוהג לרוטורה (לשבירה Rand).

488 לקונטשיאוני מפי משי דינו (Dino).

509 לקרנקו אבק שנרפא האפיפיור ביניריטו עמו מקרנקו בירך.

582 זה נעשה לאניי בת פלו' מט"י שהיתה לה התחלה לבוא לשיסי או לאיטיקא

584 שירופו לנרב שהיה נוהג הרופא ממטיליי (so).

Die italienische Form der meisten Wörter läßt nicht bloß einen italienischen Übersetzer ins Hebräische, sondern ein italienisches Original vermuthen, wie auch Gentil's Schrift über die Bäder aus dem Italien. übersetzt ist. Sollte ein solches nicht in irgend einer italienischen Bibliothek erhalten sein? — Ob das Fragment in Cod. Paris 1181 aus dieser Practica excerpirt ist?

Ich dachte natürlich zuerst an die Consilia, welche mit den gleichen des Ant. Cermisone Ven. 1514 (f. 53 ff) herausgegeben sind. Diese sind aber nach Art der älteren Antidotarien geordnet, beginnend bei den Krankheiten des Kopfes, während in unserer Übersetzung eine Anordnung nach den Gliedern nicht eingehalten ist. Wenn die Zeit und helles Licht es gestaltet, werde ich noch einige Recepte unter den betr. Gliedern in den Consilia aufsuchen.

Der hebr. Übersetzer ist unbekannt, n. 312 schließt: ואני המעתיק זוכר הטורציסי (צ"ל טרוציסי trocisci) מפוליניי מתגור (so) שאכתוב למטה בע"ה.

2. (f. 59) זהו ספר צירוגיאה ומעשה התחבושת מדינו ובראשונה נכתוב הריסוליטיבי. אינפלשטו (so) ריסולוטיבו והיא תחבושת טוב וטסיר הכאב וטוב מאד וכו'.

Buch der Chirurgie und Kunde der Pflaster von Din'o (dieser Namen fehlt in Rabbinowitz's Catalog), ohne Zweifel Dinus de Garbo aus Florenz, Proffessor in Bologna, gest.

1327. In meinem Excerpten aus ms. Michael 205 f. 70 vom J. 1847 finde ich denſelben Titel, den ich im Regiſter anzugeben vergeſſen habe; ich weiß aber nicht, wieviel von dem Schriftchen dort copirt iſt. Hier finden ſich 118 Nummern (einige enthalten mehrere Recepte), deren Index, nur bis n. 18, hinter dem Index von Gentilis (f. 72b) überſchrieben iſt: סימני הפיסיקום — N. 118 הרפואות ריפירקוסיבי הם רפואות קרות ובלשה ביסוציאים חולתם, ועוצרות ומחזקות באבר כגון מיני הסולטורו endet; dann heißt es: תמו דברי דינו דפייורינצה. Es folgen noch Recepte bis n. 140, wovon 119 אבק טוב ומופלג מפי מש׳ יינטילי אינפלשטו (ſo) טוב ומופלג שעשה מש׳ — n. 120, לעין שיש בו חולי — פרנציסקו צירוסיקו (ſo) טוב שהיה בפירושא והיא מטורטיבי — n. 122 השמן — n. 125 הריציטה משמן טוב שעשיתי בעבור זונתי ובני מרוטה מפי הקושיליאטורי (Conciliatore, ſ. oben 1. n. 258)— n. 128 זה הסדר שניתן אלי בפירושה לפעול בתכלית מפי מש׳ מט׳ (ob mastro Matteo?) — n. 129 תחבושת מאויצינה d. h. Avicenna. — n. 140 תחבושת פונצילו, endet רקח הכל והוא מופלג. Ob von n. 119—140 mehreres dem Gentile gehört, der in 119 genannt iſt, wie Perugia in 120?

f. 69b und 70a,b folgen allerlei Recepte, und zw. auf der letzten Seite von anderer Hand.

Die Quelle unſeres Schriftchens war nicht ſchwer zu finden. Hinter Dino de Garbos Commentaren zu Avicenna findet ſich in der Ausg. Ferrara 1489, die mir vorliegt (eine Ausg. s. l. e. a. in Catalog der Bodl. II,117) die Compilatio emplastrorum et unguentorum Magistri Dini florentini etc. auf 16 ungezählten Blättern zu 4 Columnen, woraus unſer Schriftchen die Recepte excerpirt hat. Der Titel צירוגיאה kommt vielleicht daher, daß es im Latein. heißt: Et primo de repercussivis. Rememoratio quarumdam medicinarum que sunt apte cyrugie secundum sententiam Gal. in libro de simplic. med. partic. quinta et ultima dicti libri et secundum Avi(cenna) in secundo. Das Original hat keine Numeration. Hebr. n. 1 iſt das (3.) Emplastrum commune quod optime aperit et rarificat poros etc.; hebr. n. 4 קשטיקו iſt aber Eructive causticative,

Bl. A 2 Col. 1. Die Pflaster אינפלשטו hier bis n. 26— n. 16(b) steht Bl. A 4 Col. 4, dazwischen einige אפישמה (Epithima); אבק n. 26—38 aus rubrica de pulveribus f. A 6 — מים 39—48 mit anderen Benennungen vermengt aus rubr. de aqua, aus A 7 Col. 4; — n. 42, 43 רושוריאו ist raptorium; — 49—107 תחבושת ist Capitulum de unguentis, Bl. B 1 Col. 1. Dann wieder verschiedene Benennungen, wie im Original; n. 118 ist aber der Anfang des Dino, wie wir gesehen haben, jedoch verkürzt.

3. f. 74, in sehr kleiner Schrift ohne Titel, in der Vorrede מבוא במלאכה, über die Recepte in Avicenna's Kanon, Buch IV Fen 1 (über Fieber), von Bernard (Cat. Paris 1054: „Brouat") Albert(i), Decan (oder Kanzler) von Montpellier, daselbst auf Verlangen einiger Freunde aus dem Latein. übersetzt von Abraham Abigeder b. Meschullam (geb. 1351). Das Original: Introductorium in practica pro provectis, findet sich in den latein. HSS. München 238 und 666. In Rohlfs Deutschem Archiv für Gesch. d. Medizin I, 1878, S. 123 ff. habe ich nachgewiesen, daß diese Schrift dem Gentilis da Foligno beigelegt und als Recepta desselben gedruckt worden. Außer unserer und der Pariser HS. 1054 kenne ich nur noch die Berliner 71 meines Verz. (S. 47), welche in Hebr. Bibliogr. 1869 S. 171 unter Berücksichtigung der HS. München 297 genauer beschrieben ist. Unsere zählt am Rande die Abschnitte (פרק) bis 41, der letzte sehr kurz. Die Bemerkung über das angebliche Vergiften des Wassers lautet hier (Kap. 37 über die Ursachen der Pestilenzfieber): עוד מתו אנשים רבים לסבת רוע חוזק דמיונם כי היו משערים שהושקו ארסים מטיתים כי היה אז סבלות גובר באנשים להאמין שהושלכו סמים במימות וזה היה אצלם סיבת המנפה. Die Zusammenstellung der Ursachen der Pest ist überhaupt interessant.

Wir geben hier zum ersten Male die Vorrede des Übersetzers und Verf. (letztere scheint verkürzt) nach den 3 HSS. (außer Paris), indem wir die Fehler der HS. München übergehen, die, in einzelnen HSS. fehlenden Stücke durch Parenthese bezeichnen.

אמר אברהם בן משולם בן שלמה (בן) אבינדור בהיותי נער (היו) תשוקותי תשוקות נער, ומחשבותי מחשבות נער, ותאותי תאות נער, וחשקתי ללמוד מלאכת הרפואה לא מפני כוסף ידיעת החכמה, אך הספיק לי בשם לבד כדי שאקרא רב, ארויח הרווחים ההם המגונים כמו שהוא היום מנהג כולל ברוב האנשים המתעסקים במלאכה הזאת ובפרט (ובל שכן ב) מבני אומתנו. וכאשר נדלתי והגעתי למדרגת האנשים היו תשקותי תשוקות איש ומחשבותי מחשבות איש ותאותי תאות איש ונתתי אל (את) לבי לדרוש ולתור ולחקור בזאת החכמה מכל צד לחשקתי בה מצד ידיעת האמת לא לתכלית כלה ונפסד, ואעלה ההר"ה הוא העיר ההוללה מונפשליר לשמוע חכמת הרפואה מפי נבוני הנוצרים וחכמיהם (מפי חכמי הנוצרים ונבוניהם) ומצאתי שם ספרים רבים וביאורים מועילים (בשרשי חחכמה הזאת ואם יאריך השם ימי אעתיק מהם קצת. וספרים מועילים) מיישרים במלאכה ומכללם בחרתי בייחוד (ביאתי) זה הספר הנקרא מבוא במלאכה מועיל ומיישיר מאוד למי שירצה להתנהג במלאכה הזאת באמונה וביושר, והענינים אשר יכללם הספר הזה כולם מבוארים וגלוים והרפואות הנכללות בו כפי העת אשר אנחנו בו (והענינים) והאיקליטים והמזגים, יוכל הרופא להרגילם בבטחון. ולבקשת קצת אוהבי וחברי העתקתים מלשון אדומי אל לשון בני עמי. האל ישמרני מכל שגיאה ויזכני להעתיקו ולהעתיק ספרים אחרים ויאריך ימי ויטי (מעתיקי רפואות דברים כבירים עם) כל ישראל חברים (אמן).

(אמר המחבר) זה הספר נקרא מבוא במלאכה חובר בעבור המשכילים בחכמת הרפואה ועדין לא הורגלו בשמושה ונבנה יסודו על האופן הראשון מהספר הרביעי (מאבן סיני) וחברו החכם המעולה ברנרט (ברנט) אלבירט האחד הטיוחד בישיבה הנכבדת אשר בעיר מונפשלי"יר לבקשת אוהביו ותלמידיו וכה (וחבריו וזה) היו (sic) תוקף דבריו, לבקשתכם ידידי אשר עמלתם ויגעתם עמי בלמוד החכמה הזאת (חכמת הרפואות) ראיתי לחבר לכם ספר קטן ומועיל במלאכת הרפואות אדרוך בו דרך האופן הראשון מהספר הרביעי מא"ם אתקן בו הרפואות הידועות המועילות (אשר ראויות) המורגלות לפי דעתי ואני משתחוה (!) אליכם שלא יהיה זה הספר נקל בעיניכם, כי הוא רב התועלת בעיני. ואם ימצא איש (על צד הקנאה) יורה חיצי סכלותו נגדי ראוי לכם לעמוד נגדו בכל מאמצי כחכם אחר שרציתי לעמוס עלי זה המשא הכבד בעבורכם ולתועלתכם.

פרק בקדחת יגונית. יש מהרופאים עושים תפוח להסיר היגון זה תארו ורדים אדומי חדשים פרח ניגובאריש . . .

III.

N. 407. Die HS. bestand ursprünglich aus 119 Bll., nach einer alten Zählung, die Bl. 10 beginnt; man hat wahrscheinlich ein Vorblatt und unbeschriebene Blätter am Ende entfernt. Die eigentliche HS. ist in span. Character, das Lateinische in Cursivlatein geschrieben; Näheres weiter unten.

Auf dem jetzigen Blatt 1 (früher wohl 2) nennt sich Abraham Nizza (ניצה); der Namen des Vaters (הנאון) ist verlöscht, vielleit Israel Jirmijja מניצה, der sich Bl. 9 als Besitzer bezeichnet; daselbst ist der Namen eines früheren Besitzer (Kislew 369=1608) überstrichen. Bl. 3 bemerkt ein Anonymus, daß er das Buch bei der Erbtheilung (הגיע לחלקי בגורל בחלוקתי) mit seinem Bruder David Jona erhalten habe.— Die HS. ist bei Rabbinowitz n. 36.

Bl. 3 stehen verschiedene medicinische Notizen. Dann folgen unbeschriebene Blätter bis incl. 8; Bl. 9 ist Titelblatt: ספר מקיץ נרדמים, darunter drei lateinische Reimsprüche mit hebr. Überschrift.

Von diesem Werke, welches bei Benjacob S. 368 fehlt, war bisher nur die HS. Turin 83, datirt Genua 1546 (s. weiter unten) durch eine ungenaue Beschreibung bei Pasinus bekannt, welche von Peyron S. 125 n. 130 nicht ganz berichtigt ist. Letzterer behauptet S. 126, daß in keiner der von ihm erwähnten Quellen über Josef Kohen davon die Rede sei, allein in Catal. Bodl. ist nicht nur Pasinus (und die theilweise richtige Vermuthung in Ersch. u. Gr.) sondern auch die HS. Bislichis erwähnt, welche wohl mit der vorliegenden identisch ist.

Das Buch beginnt mit einem Vorwort des Übersetzers und Ergänzers, welches lautet:

אמר יוסף הכהן בכמ"ה יהושע הכהן ז"ל בי"ר מאיר בי"ר יהודה ב"ר יהושע ב"ר יהודה ב"ר דוד ב"ר יוסף הכהנים ז"ל אנה האל"ם לידי החבור הזה בלשון ספרדי בהיותי שליו בביתי והאם כי בלי ספק אין בו דבר של חדוש בעיני יודעי מלאכת הרפואה להיותו כטפה בים, ראיתי להעתיקו בלשון הקדש ולכתוב בכל דבר ודבר הריסט"ה [Recetta] בלטין להאיר

עיני התלמידים ולהדריכם במלאכה רחבת ידים הלזו. כדי שיוכלו לצאת ולבא מאליהם, תן לחכם ויחכם עוד, וראיתי להוסיף עליו כהנה וכהנה, ולבסוף אם ירצה ה' אכתוב תרופות הגהונות לעת כזאת בחולי צרפתי להיותם דברים לא שערום אבותינו ואבות אבותינו למען עשות כיום הזה להחיות עם רב, ולמען יודע בשערים שם החבור הלזה קראתיו מקץ נרדמים, ואל אל אתחנן יצילני משניאה ויאיר עיני בכל אשר ידבני לבי להעתיק ולהוסיף אמן. ואשא משלי ואומר:

תרופות בחונות למאיר וגואדים (so)
ורופא ומומחה ובקי ביטיו
ועושה פלאות ברפוי אנשים
ילדים ונשים בשם טוב בעמיו.

Hiernach hat Josef Kohn eine Schrift in spanischer Sprache von Meir Alguadez gefunden (auf Cod. De Rossi 2168 ist schon in Ersch u. Gr. II. Bd. 31 S. 83 A. 25 hingewiesen), dieselbe hebräisch übersetzt, die lateinische Recepten-formel beigesetzt und Einiges hinzugefügt und am Schluß Mittel gegen die französische Krankheit angegeben; wir werden sehen, daß er das wirklich gethan habe. Ein Titel „secreta medica" existirt nicht.

Die Stücke sind nicht gezählt; das 1. beginnt הרקה טובה להריק האדומה והלבנה. Die Überschrift, welche die Wirkung angiebt, länger oder kürzer, ist nicht lateinisch wiedergegeben, sondern nur das ריסיפי, oder קח, latein. nur R. Schon f. 12b findet sich ein Zusatz אמר יוסף הכהן הא לך משיחה טובה הימנה קח וכו latein., auch eine hebr. Nachbemerkung, und so sehr häufig, mitunter ist die Bemerkung kritisch. Manchmal ist in der Überschrift ausdrücklich דון מאיר אלנואדיש oder המחבר genannt. Bl. 23 liest man:

תמו דברי דון מאיר אלגואדיש רופא מומחה בדורותיו במלכיות ספרד מכאן ולהלן העתקתי גם אני יוסף הכהן מקונדרסי הנעלה תלמידו ר' יוסף רופא מומחה ובעל שם במלכות ספרד מלשון ספרדי ללשון הקדש בהיותי בשנת ש"ו לפ"ק פה ג'ינובה והוספתי גם על דבריו כפי ראות עיני וכאשר חנני אלים במלאכה הזאת. וכתבתי הריסיבטאש בלאטין ובלשון הקודש להאיר עיני התלמידים ולהדריכם זברה לי אלי לטובה אמן.

Dieser Josef, Schüler des Meir Alguades, dem das

Nachfolgende angehört, ist eine ganz unbekannte Persönlichkeit — zur Zeit des Alguades lebte unt. And. der jüdische Arzt Josef Lorki, der einen Theil des Canon von Avicenna übersetzte. —

Auch zu diesen Stücken hat der Übersetzer sehr häufig Zusätze und Bemerkungen gemacht, unt. And. f. 34, was er von der Hand seines Vaters Josua gefunden. F. 71b liest man תמו דברי ר׳ מאיר אלגואריש ותלמידו ר׳ יוסף ז״ל. Man begreift nicht, wie noch Peyron diesen Josef mit dem Übersetzer identificiren und in folge dessen Meir Alguadez an das Ende das XV. Jahrh. setzen konnte, während dieser 1408 gestorben sein soll, jedenfalls um 1400 gelebt hat.

F. 72 beginnt der originale Anhang, ebenfalls mit Recepten in lateinischer Sprache: אמר יוסף הכהן בכ״מ יהושע הכהן ז״ל אשר נדרתי אשלמה ישועתה לי״י. ובכן אתחיל בה׳ להאיר עיניך כי חנני אלי״ם, וכי יש לי הט אזנך ושמע. Schon f. 73d heißt es: ועתה אתחיל לדבר ברפואות הנהוגות בזמננו בחולי הצרפתי ב״ה. Eine Hauptrolle spielt das indische Holz; f. 76b שירופו שהנהיג רופא אחד מסֵישָׁה והוא נהוג ביאפולי וסיסילא בחולי הצרפתי; f. 77 ein Mittel, welches in Spanien üblich ist. Bl. 93 wird die Diätetik (שמירת הבריאות) gegen diese Krankheit behandelt. Bl. 94 schließt diese Abtheilung mit den Worten: ודי לך בזה בתשלום תרופת החולי הזה ועשית כחכמתך. Ob dieselbe eine Interesse für die Geschichte der Lustseuche (die Monographie von Rosenthal ist mir nicht zur Hand) darbiete, muß ich Sachkennern zu beurtheilen überlassen.

Von da ab folgen wieder verschiedenartige Recepte hebräisch und lateinisch bis Bl. 103b, wo wahrscheinlich Josef's Sammlung endet.

Die folgenden Recepte sind von anderer Hand nur hebräisch; eine italienische Notiz f. 106 endet: conforme al Dottor exehieli (so) di Castro, welcher 1642—6 blühte (Wolf I n. 985); Anderes folgt in ital. Sprache und Schrift. F. 108: Pulvis medicinalis . . eiusdem Trithemii.

Josef Kohen, über dessen Lebensverhältnisse s. Cat. Bodl.

S. 1498 und Abd., wurde mindeſtens 80 J. alt*), war aber auch ein fleißiger Schriftſteller und Copiſt; er copirte 1539 bis 40 in Genua die kabbaliſt. Schriften in Cod. Mantua 61, Schönblum 62,II. III. Als Genueſe intereſſirte er ſich für Weltkunde. 1555—57 verfaßte, resp. überſetzte er in Voltaggio das geographiſch-hiſtoriſche מציב גבולות עמים, worin eine Überſetz. des Ferd. Cortez; eine betr. Mittheilung des Buchhändlers Elieſer Aſchkenaſi von Jan. 1858 benutzte ich in H. B. I,111; ausführlicher berichtete darüber A. Kirchheim in der Allg. Zeit. d. Jud. 1858 S. 159; der Titel iſt im Vessillo 1876 S. 347 mitgetheilt; doch iſt mir dieſer Jahrgang jetzt nicht zugänglich um nachzuſehen, ob die dort erwähnte HS. eine andere iſt; vielleicht iſt der Hr. Red. in der Lage dies zu thun**).

*) Grätz, Geſch. XI,340 giebt an: geſt. 1575, auch dieſes Todesjahr ſoll in dem Geſchichtswerk das Verf. angegeben ſein! S. 341 hat er noch Joſef Alguades, nach Wolf.

**) Die vom Redacteur des Vessillo dort beſchriebene Handſchrift, welche ebenfalls das מציב גבולות עמים enthält, iſt aber am Montag, 15. Omertag des Jahres 5327 (ſomit 1567) vom Verfaſſer im Alter von 69 Jahren vollendet worden. Br.

Berichtigung: S. 108 vorl. Zeile lies: Gynaecaeis.

Berichtigungen und Ergänzungen zu p. 88—100.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

p. 93. Zu Kusari I,79 wird bemerkt: „Entschieden störend wirken hier die beiden Wörter אך היותם, die auf keine Weise irgend einem Worte des Originals entsprechen." Vielleicht dennoch auf Eine Weise, wenn wir nämlich nicht unseren Text des Originals, sondern den Juda Ibn Tibbon's ins Auge fassen. Zunächst gilt es das fragliche Wort zu berichtigen. Nicht הויתם, sondern היותם ist zu lesen, wie z. B. Halberstam's Cod. 139 bietet. So hat Ibn Tibbon übersetzt, da es die Handschriften bezeugen; daran darf nicht herumgedoktert werden. Es fragt sich nun, wie kam er zu dieser Übersetzung. Auf die einfachste Weise von der Welt. Aus dem arabischen Plural ואמאכנהא, wie Juda Halewi oder eine Abschrift seines Buches für ואמכנתהא einmal geschrieben haben mochte, war durch gedankenlose Theilung in der mit hebr. Buchstaben transscribirten Kusarivorlage Ibn Tibbons ואמא כונהא geworden, das er ängstlich und treu wie immer durch אך היותם wiedergab. Er war sicher so schlau, wo die ganze Nachbarschaft gebieterisch an Orte zu denken fordert, die graphische Möglichkeit einzusehen, allein er übersetzte nur eben, was vor ihm stand. Naseweise würden ihn darob sogleich einen beschränkten Pedanten schelten. Ebenso muß צריך ungeändert bleiben, denn so hat Ibn Tibbon geschrieben Schreiber und Drucker haben genug von dem, was er ursprünglich geschrieben, verwischt und verdunkelt; das fehlte noch, daß er nun auch philologisch zurechtgemacht werde.

p. 95. In der Münchener Copie Goldberg's steht deutlich: אדא כאנהם. Warum fehlt gerade die Übersetzung dieser Worte? Es ist mir unzweifelhaft, daß Ibn Tibbon

entweder bloß אנהם hatte oder gar in כאנהם es ſuchte und das emphatiſche Pronomen genügend in der 3 p. pl. von יראו ausgedrückt zu haben glaubte. או fehlte oder wurde unterdrückt.

p. 95. Die Worte: מהשתמש בשבתות כבתינו בערוב ſind eine von Juda Ibn Tibbon herrührende Umſchreibung. Die Streicherei richtet ſich gegen ſich ſelber. Die Leſeart in den Handſchriften iſt keineswegs „unſicher" (p. 96); Jakob b. Chajjim ſchwankt nur, ob מבלי ערוב oder בערוב zu leſen ſei. Ich will hier das mitgetheilte Stück aus Halberſtam's Cod. 214 berichtigen. Es iſt שהורונו רבותי zu leſen. Nach מסוברות iſt eine ganze Zeile ausgefallen: מסוברות מהמחלוקות וחלוף הסברות בכונת הכתוב וההקל הזה יקשה להם להעקר מהם הקבלה. Es iſt ferner zu leſen: הבלתי מקובלים und יהיו בו. Die Worte Ibn Tibbon's: ואם נראה דבר שאינו נאה ſind unanfechtbar, nur bedeutet נראה natürlich: ſcheint. Die Überſetzung hätte ſinngemäßer: ואם נראה דבר אסור lauten können, entſprechend dem Original: ואן כאן ממ[א]נא, da Ibn Tibbon III,51 Ende: ובין אלמאג durch ובין האסור treffend wiedergiebt. Nicht „wenn es auch ein häßliches Ding iſt" oder gar „und wenn wir ein häßliches Ding ſehen," ſondern: „obgleich es ſcheinbar verboten iſt," das wollten Autor und Überſetzer ſagen.

III,65 iſt der Zuſatz vielleicht gar Cenſorenweisheit. p. 98. III,11; p. 214 iſt נזכר beizubehalten als die von Ibn Tibbon herrührende Überſetzung des arab. מלהמא: mit Inſtinct begabt. Da der Terminus אלהאם Inſtinct arabiſch auch Erinnerung bezeichnet (vgl. Dozy, supplément aux dictionnaires arabes II,553), ſo wurde hebr. זכירה und הזכרה zur Wiedergabe deſſelben gewählt. Daher heißt es in Moſe Ibn Tibbon's Überſetzung von Batlajûſi's bildlichen Kreiſen (ſ. meine Ausgabe p. 17): הזכרה, was nicht, wie mir Prof. Dr. J. Freudenthal vorſchlug, in הכרה zu verändern iſt. Kuſari V,12; p. 391 hat freilich Ibn Tibbon ſelber אלהאם Inſpiration (vgl. Z. D. M. G. 29, 361 und 406 n. 3) durch למוד wiedergegeben. Die Form זכירה für Inſtinct erſcheint z. B. bei dem anonymen Überſetzer von Ibn Roſchd's Col-

liget II,17 und daher in Gerſon b. Salomo's ער השמים (ed. Venedig) f. 18b. Ich finde in נזכר alſo Nichts, wo „verſtümmelt" worden wäre.

III,49; p. 268 ſcheint bereits Ibn Tibbon's Vorlag durch das Homoioteleuton: אלמקול פי um eine Zeile verkür geweſen zu ſein. Die Worte לאנשי הסברא fehlen auch in Cod Halberſtam 139. Statt ויקבלו iſt mit derſelben Handſchri nach dem Original: ונקלו zu leſen: וקבלו.

p. 99. IV,31; p. 367 fehlte in Ibn Tibbon's Vorlag wieder eine, u. z. durch das Homoioteleuton von: אין ירגע aus gefallene Zeile.

Zu V,12 iſt zu bemerken, daß die Stelle nur einen knappen Auszug aus Ibn Sînâ's Pſychologie c. 3 Anf (ed. Landauer Z. D. M. G. 29, 347, 381) darſtellt.

Berichtigungen

zu „Berichtigungen und Ergänzungen von Profeſſor Dr. David Kaufmann".

Mit der überlegenen Miene des beſſer unterrichteten Berichtigers und Ergänzers läßt Herr Prof. K. ſich angelegen ſein, einige von mir über die hebr. Ueberſ. des Chazari gemachte Bemerkungen einer nicht gerade ſehr höflichen Kritik zu unterziehen. Ich kann ihm auf dieſes Gebiet kritiſcher Unhöflichkeiten nicht folgen, habe aber ſachlich zu bemerken:

1. Zu אך הויתם lautet die Originalſtelle ולא יעלמון אומנתהא ואמכנתהא. Von אמאכנהא iſt im Original keine Spur, und in den von mir benutzten vier Handſchriften der Ueberſ. — darunter ein Autograph Caspis mit ſeinem Commentar — habe ich, wie in den älteſten Druckausgaben, überall אך הויתם gefunden, wohingegen die abweichende Lesart היותם im Cod. Halb. nur beweiſt, daß die Lesart eben ſchwankend iſt. Es iſt merkwürdig, daß Herr Prof. K. anzuerkennen ſich nicht entbrechen kann, daß „die ganze Nachbarſchaft gebiete-

isch an Orte zu denken fordert." Aber so klug wie der Herr Professor war J. T. auch. Gesetzt J. T. hätte wirklich statt אמכנתהא gelesen אמאכנהא, und ihm wäre daraus אמא כונהא entstanden, dann müßte diese ebenso beträchtliche als durchaus unwahrscheinliche Abweichung vom Originaltext erst recht zum Gegenstande einer Bemerkung gemacht werden. Denn so „treu und ängstlich" J. T. zum Glück auch übersetzt, so geht er durchaus kritisch zu Werke, und wenn er an „Orte" gedacht hat, dann wird er doch nicht ein Wort gebraucht haben, das den Sinn des ganzen Satzes vollständig zerstört. Die Verderbniß des von ihm gewählten Wortes in אך הויתם konnte leicht geschehen, weil dieses Wort III,53 (Cassel p. 274) in ganz ähnlichem Gedankengange zweimal gebraucht ist; aber in seinem Berichtigungseifer hat Herr K. die von mir angeführte Parallelstelle (III,23) ganz übersehen. Dort heißt das Original לאנה תע׳ ידרי תקדירהא ותקסימהא ואזמנתהא ואמכנתהא, wo J. T. (Cassel p. 232) mit ומקומותם übersetzt. Soll er so wenig Ueberblick über das von ihm übersetzte Werk und seine eigene Arbeit gehabt haben, und das bei einem Gedanken, der sich (vgl. III, 7 und I,99 u. ö.) so oft wiederholt? Außerdem wird der ganze Gedanke im Verfolg unseres Paragraphen am Beispiele des Opfers weiter ausgeführt, daß der lediglich „philosophirende Opferer" nicht wisse, wie, an welchem Orte und zu welcher Zeit u. s. w. er sein Werk zu verrichten habe. Es war also doch nothwendig hieran ein wenig „herumzudoctern".

2. Wenn in der Münchener Copie Goldberg אדא כאנהם steht, so ist das thatsächlich eine Verbesserung, allerdings ohne Rechenschaft. Angenommen man läse dafür אנהם, wie Herr Professor K. will, was gäbe das für einen Sinn? Das Original lautet: חתי אדא כאנהם או ראוא לגירה. Wer diese Worte mit der Uebers. vergleicht, sieht, daß die Worte כאנהם או dort nicht vorhanden sind. Warum sie fehlen, weiß ich wahrhaftig nicht anzugeben, noch sonst ein Anderer; wenn aber das Original z. St. einen so klaren Sinn ergiebt, soll man aus bloßer Berichtigungssucht nicht daran deuteln

und Dinge darin lesen wollen, die nicht darin stehen, und umgekehrt.

3. Wenn der Herr Professor die Worte מהשתמש בכתינו בערוב als „Umschreibung" J. T.'s ansieht, so ist er mit sich selbst im Widerspruch, da er unmittelbar vorher betont, wie „treu und ängstlich" J. T. übersetzt habe. Das ist keine Kritik mehr. Denn derselbe Grund der Aengstlichkeit und Treue müßte den Uebersetzer auch daran gehindert haben, כאן durch נראה zu übersetzen, zumal der Ausdruck dadurch an Klarheit verliert, der Stil schleppend und ungeschickt wird. Die Auffassung von נראה als passive Form bleibt für die Erklärer allerdings der einzige Ausweg, worauf ich in der 3. Zeile des Citats aus Jac. b. Ch. durch das entsprechende Zêrê deutlich genug hingewiesen zu haben glaube. Ich habe נראה für aus הוא verdorben gehalten, was schon deswegen sehr einfach ist, weil in den Handschriften das ה oft durch einen kleinen Strich links oben ersetzt wird; das gefällt aber Herrn K. nicht, er will gar in ואם נראה דבר אסור ändern, was ganz falsch ist. Denn erstlich ist von verbotenen Dingen hier gar nicht die Rede; sodann bedeutet סמנא — wie im Original steht und nicht סמאנא wie Herr Kaufmann gar verbessern zu wollen scheint — niemals אסור, sondern mißgestaltet[1]) = דבר שאינו נאה, wie J. T. richtig übersetzt. Endlich aber ist die Berufung auf III,51 vollständig falsch, da es dort nicht סמאנ heißt, sondern סיאנ, entsprechend dem in Uebers. gebrauchten סייג, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Wörter etwas umgestellt sind[2]). Die Lesart in den Handschriften muß doch

---

[1]) Cf. Muh. el-Muh. סמאנ ist Plur. v. סמנ u. סמיג. Vgl. denj. § g. E. (Cassel S. 269 u.) מראים לך מה שאינו נאה מהגבולים התם כאשר מגנים אכילת בשר כום כום וכ"ו Orig. ערצוא עליך מא יסמנ מן תלך אלחדוד כמא יסמנן אכל בשר וכ"ו

[2]) Cf. III, 49 (Cassel p. 265) וסיוגות Orig. וסיאגאת. III. 51 ומן ואכר ibid. ;ומן גמלה סיאנתם אלתי סיגוא Orig. התסיונות שסייגו ;תם טרקוא פי דלך אלסיאג טרקה Orig. כן גלגלו בסייג התהוא גלגול Das ist einer der bösen Streiche, welche seine vielgeliebte Mün-

wohl für unsicher gelten, wenn Jac. b. Ch. zwischen מבלי ערוב und בערוב schwankt, was doch jedesmal einen ganz entgegengesetzten Sinn ergäbe. Die Ergänzung der Berliner Handschrift nach Cod. Halberst. ist hier das einzig Annehmbare.

4. Zu נוכר habe ich weiter nichts zu bemerken, ich citire nur die Worte Jacobs b. Ch. ושם העכביש נוכרת לתחבולה וזה כי שם לו י״ת האריגה מבלי למוד וזה כי מין אחד מן העכביש[3]. . . . לתחבולה ביותר וזה כי תחלה יפשוט החוטים ויכרוך אותם ואחר כ תארוג בין הקצוות ואחר כך יצוד מקום לצוד כל בעל חיים שיסול שו והוא נוכר תמיד לתחבולה וגו. Herr Prof. Kaufmann sollte doch in seinen Berichtigungen künftig etwas vorsichtiger, zum mindesten aber artiger sein.

Dr. Hartwig Hirschfeld.

---

jener Copie dem Herrn Prof. gespielt hat und die ihre unheilvolle Rolle in den Citaten spielt, die er aus derselben in seine „Attributenlehre" hat übergehen lassen. Es ist hier nicht der Ort näher darauf einzugehen, und ich kann nur einiges herausgreifen. S. 139 (I, 67) ואלקראנה בהיולי; Orig. ולאקראר Uebers. ולהודות בהיולי. — S. 138 (I,88) למעשיה; Orig. למעדור Uebers. C. p. 59 הדין עמו. Cf. I, 63 (C. p. 46) IV, 3 (Cassel p. 311) IV, 13 (C. p. 327)— S. 144 (II, 2) מן עגל [אגל] אלוהם אליה; Orig. מן אגל אלוהם אלדי יסבק אליה Uebers. (Cass. p. 18) מפני שמחשבת חלב קודמת.—S. 170(IV. 1) מגהלא; Orig. מגהולא Uebers. (Cassel p. 300) לא היה נודע.—Ibid. כאן סאילא Orig. כאן סאילא סאי Uebers. כאלו שאל השואל. In der ersten Lücke am Schluß dieses Citates Orig. יי כקולך Uebers. יי כמו שאתה אומר; die zweite Lücke ist nach dem Orig. folgendermaßen auszufüllen מתל ראובן ושמעון [בעד] אן יפהם מן לפט ראובן ושמעון חקיקה דואתהמא. — S. 206 ist die Lücke nach Or. also zu egänzen (übrigens לם st. לא) ומן קאל ליס הו דלך לכן אלעאקל אלממיז אלאמר אלנאהי פי בלד כדא פי מסמאר עצר כדא עלי אמה כדא לם יכדב vgl. Uebers. — S. 207 מסמאר (מסמר) Orig. משמר „zu einer Arbeit geschürzt", um ungehindert gehen zu können, Kâmil p. 13, Z. 2 J. Dor. Ischt. p. 180. u. s. w.— Kundige mögen beurtheilen, wie weit diese Copie geeignet ist, für textkritische Studien zur Unterlage gemacht zu werden.

[3]) Unleserl. abgekürzt wahrsch. נוכר.

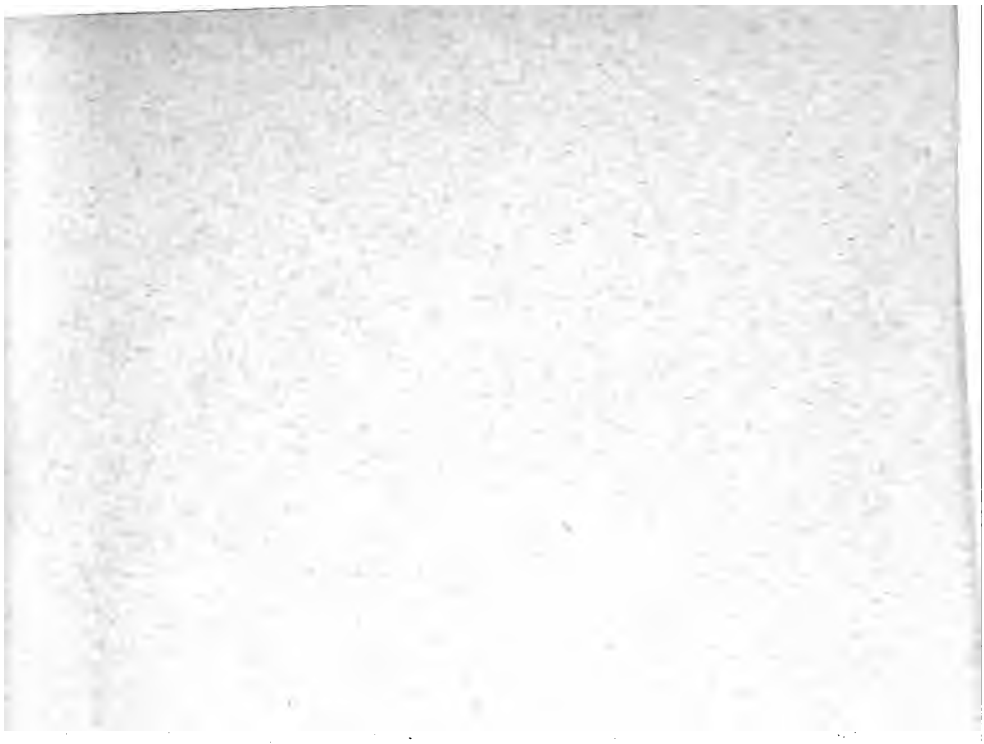
Bemerkungen

zur Schrift „Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch“ von Dr. A. Berline

I.

Ihre Bemerkungen zu שוט מישוט (S. 63) sind eben interessant als für das Verständniß der גמרא nützlich. Eben fand ich Ihre Erklärung (S. 7) u. Hinweisung auf Sabbat 56 zu Jer. Ber. IV. I und Beresch. r. c. 37 sehr zutreffen In meinen Marginalien sehe ich: תשנוק im Syr.: Tortu Qual, Höllenpein, so in Apoc. IX,5 שניקא דלהון איך דשניקא דעקרבא; das wäre auch der Sinn des Targums ושניק ער, zu Ex. 14,27 er ließ sie im Meere Tortur und Qual empfi den. Bei dem Mangel an Beleuchtungsmaterial in Bab welches das שומשין allein noch liefern konnte, so wie du das strenge Verbot der Beleuchtung namentlich für (בת ויוט festliche Zwecke war dies doch sicherlich den jüd. Einwohnern Babylon die schrecklichste Pein, so wie auch der Mangel Badestätten, da nach den Berichten bei Strabo XVI auß dem Euphrat nur wenige geeignete Trinkquellen und Bad örter bei den vielen sumpfigen Gegenden vorhanden ware daher sehr richtig בלא נר ובלא מרחץ. Der Agadist mac Propaganda für Palästina und stellt dem gegenüber je Länder in Schatten. Darum gefällt mir Ihre Hinweisu auf זו הדלקת נר שבת besonders sehr gut im Sinne des Ag disten. Im Arabischen bedeutet תשניקא (שנק) ersticken, e würgen, etrangler, demnach könnte וינער soviel wie das tc mudische oder neuhebräische נחר nach dem Targum bedeute während nach dem Syrischen mehr mit רשי (לשון טרוף) v נער schütteln, an einen Gegenstand gewaltig rütteln (מ' ה' יג und in der גמרא: מנערה) zu verstehen ist.

Rabbiner S. Lindermann in Posen.



Stanford University Libraries
3 6105 119 726 805